Class 231Q Book T935
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
9/19/24

# Das Dogma

von der

# Dreieinigkeit und Gottmenschheit

in seiner geschichtlichen Entwicklung

dargestellt

von

Dr. Gustav Krüger,
Professor der Theologie.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905

2319
.T935

75992

– Alle Rechte vorbehalten. –

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

XV/84

Adolf Harnack

in dankbarem Gedenken

an meine Lehrzeit vor zwanzig Jahren

zugeeignet

Nicht die Dinge verwirren die Menschen,
sondern die Dogmen.

Epiktet, Handbüchlein der Moral, 5. Kapitel.

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Einleitung . . . . . 1

Das altkirchliche Taufbekenntnis . . . . 6
Ursprung und Bestimmung 6. — Die katholische Kirche 17. — Die Gnostiker 20. — Valentin 26. — Marcion 33. — Der Inhalt des Bekenntnisses 41. — Der Taufbefehl 42. — Die Dreiheit 46. — Der erste Artikel 52. Der zweite Artikel 53. — Der dritte Artikel 65. —

Die Vorgeschichte des Dogmas in der kirchlichen Theologie . . . . . 71
Der Beweis aus der Schrift 72. — Paulus 76. — Ignatius von Antiochien 86. — Das vierte Evangelium 90. Der Logos 97. — Die Apologeten 101. — Celsus 117. Rationale und religiöse Betrachtung 124. — Irenäus 127. — Die Monarchianer 132. — Der heilige Geist 138. — Tertullian 140. —

Der Sieg der Logoschristologie . . . . . 149
Die Religion der Gebildeten 150. — Der Neuplatonismus 154. — Die alexandrinischen Theologen 158. — Klemens 160. — Origenes 164. — Der Streit der Dionyse 179. — Paul von Samosata 182. — Die neuen Glaubensformeln 183. —

Der Ausbau des Dogmas . . . . . 186
Der Streit um die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater 186. —
Arius 187. — Das Konzil von Nicäa 191. — Das nicänische Symbol 195. — Athanasius 197. — Die Semiarianer 200. — Das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis 205. — Der Untergang des Arianismus 207. — Die drei Kappadozier 208. —

Seite

Der Streit um die Wesensgleichheit des Sohnes mit der Menschheit 209. — Apollinaris von Laodicea 211. — Die antiochenische Schule 213. — Nestorius 215. — Cyrill von Alexandrien 217. — Das Konzil von Ephesus 220. — Eutyches 221. — Papst Leo I. 224. — Das Konzil von Chalcedon 225. — Dyophysiten und Monophysiten 229. — Die Lehre von den zwei Willen 231. — Das Abendmahl 233. — Die Bilderverehrung. 234. — Dionysius Areopagita 236. — Das Dogma im Abendlande 240. — Augustin 242. — Das athanasianische Glaubensbekenntnis 254. — Die Transsubstantiationslehre 257. — Die Scholastiker 259. — Anselm von Canterbury 260. — Das Glaubensbekenntnis der vierten Lateransynode 264. —

Schlußbetrachtung . . . . . 267

Anmerkungen . . . . . 300

Register . . . . . 305

# Einleitung.

Die nachstehenden Ausführungen stellen die erweiterte Bearbeitung einer Vorlesung dar, die ich im vergangenen Wintersemester gehalten habe. Das Gefühl, daß es mir gelungen sein möchte, das schwierige Thema in wissenschaftlich begründeter, aber dem allgemeinen Verständnis angepaßter Form zu behandeln, gibt mir den Mut, mit meinem Versuch auch vor einen größeren Leserkreis zu treten. Wer in meinem Buche längere philosophische und theologische Erörterungen erwartet, wird nicht auf seine Rechnung kommen. Ich denke, als Historiker schlecht und recht, so einfach wie möglich, unter Weglassung alles Unwesentlichen und unter Meidung zweifelhafter Hypothesen, den geschichtlichen Zusammenhang aufzurollen, zu zeigen, wie die Dinge geworden sind und wie sie heute liegen.

In diesem Zusatz liegt freilich beschlossen, daß ich nicht nur als Historiker reden kann. Nicht nur ich, sondern viele unter uns, vielleicht die meisten, nehmen an diesen Fragen ein starkes persönliches Interesse. Wir sind mehr oder weniger alle in den Vorstellungen über „Dreieinigkeit und Gottmenschheit" erzogen worden, die die Kirche geprägt hat. Wir haben aber auch mehr oder weniger alle uns unsere eigenen Gedanken darüber gemacht, unsere eigene Meinung uns gebildet. Dabei sind nun viele unter uns, ich fürchte die Mehrzahl, von dem Hauptwerkzeug zum richtigen Verständnis verlassen. Uns mangelt die geschichtliche Kenntnis, ohne die man über diese schwierigen Fragen schwerlich mit sich ins Reine kommen wird, keinenfalls aber die Berechtigung gewinnt, in der Oeffentlichkeit darüber mitzureden. Ein großer Teil derjenigen, die solche geschichtliche Kenntnis nicht besitzen, begnügt sich darum

in an sich löblicher Erkenntnis seiner Unwissenheit damit, das, was die Kirche sagt, äußerlich hinzunehmen, solange diese Kirche keine besonderen Anforderungen an den „Glauben" der einzelnen stellt. Ein anderer Teil, der sich von den kirchlichen Anforderungen bedrückt weiß, lehnt sich mehr oder weniger heftig dagegen auf, ohne imstande zu sein, seiner vielleicht richtigen Empfindung die genügende Begründung und damit zugleich die nötige Ueberzeugungskraft zu geben.

Das ist bedauerlich. Denn wir sind selbständige Menschen und sollen unseren Verstand nicht dem Machtgebot einer angeblich höheren Instanz zum Opfer bringen. Wir sollen aber auch nicht „Lebensfragen", die an uns allen in ernsten Stunden bohren, beiseite schieben, als wären sie nicht vorhanden. Noch viel weniger sollen wir uns mit der seichten Aufklärung begnügen, die oberflächlich unterrichtete Literaten, oft nur einem Parteikitzel folgend, unter eine widerstandsunfähige Menge werfen. Die Geschichte ist eine strenge Meisterin: wer von ihr lernen will, muß sich bescheiden zu ihren Füßen setzen und mit heißem Bemühen um ihre Gaben ringen. Wem sie aber gibt, der ist reich belohnt.

Die geschichtliche Forschung über die sich um „Dreieinigkeit und Gottmenschheit" sammelnden Fragen ist so weit fortgeschritten, daß man es, ohne den Vorwurf leichtsinniger Popularisierung scheuen zu müssen, wagen kann, sie auch Laien näher zu bringen. Ja, diese Forschung ist in gewissem Sinn in ein abschließendes Stadium eingetreten, so daß uns fast die Pflicht erwächst, mit der reichlich gewonnenen Erkenntnis nicht länger zurückzuhalten. Noch ist freilich unentdecktes oder nicht ausreichend durchforschtes Land genug vorhanden. Gerade in unseren Tagen ist die sogenannte religionsgeschichtliche Forschung eifrig bestrebt, indem sie die Entwicklung des Christentums mit der Entwicklung der übrigen Religionen vergleicht und an ihr mißt, unserer geschichtlichen Erkenntnis neue Bahnen zu erschließen. Diese Wissenschaft ist aber noch in den

Anfängen, und meiner Meinung nach ist es nicht möglich, von ihren Bestrebungen, soweit es sich nicht um gesicherte Ergebnisse handelt, in einer für Laien bestimmten Darstellung unseres Themas Gebrauch zu machen. Religionsgeschichtlich sind also meine Darlegungen nur in dem von jeher mit diesem Worte verbundenen allgemeinen Sinn, nicht in der neuerdings vielverwendeten besonderen Zuspitzung. Meine gelehrten Kritiker bitte ich, diese Beschränkung beachten zu wollen.

Wer sich die Mühe gibt, die sogenannten symbolischen Bücher, das heißt Bekenntnisbücher der lutherischen Kirche in die Hand zu nehmen, was heutzutage freilich eine Seltenheit sein wird, der findet vor den reformatorischen Bekenntnisschriften, nämlich der Augsburgischen Konfession und ihrer Apologie, Luthers Katechismen, den Schmalkaldischen Artikeln und der dem nachreformatorischen Zeitalter entsprossenen Konkordienformel, die sogenannten „ökumenischen Symbole", das heißt „allgemeine" oder besser „allgemein gültige Bekenntnisse", solche Bekenntnisse also, von denen die Lutheraner wissen, daß sie sie mit den anderen christlichen Kirchen gemein haben. Es sind die folgenden drei: 1. Das apostolische Glaubensbekenntnis, *Symbolum apostolicum*, so genannt, weil es nach der altkirchlichen Ueberlieferung von den Aposteln zusammengestellt worden ist; 2. das nicäno-konstantinopolitanische Bekenntnis, *Symbolum Nicaenum*, so genannt, weil es nach der Ueberlieferung auf der ersten allgemeinen Synode zu Nicaea (325) geformt worden ist und auf der zweiten zu Konstantinopel (381) seine endgültige Fassung erhalten haben soll; 3. das athanasianische Bekenntnis, *Symbolum Athanasii*, so genannt, weil es von der Ueberlieferung dem Bischof Athanasius von Alexandrien († 373), wie wir sehen werden mit Unrecht, zugeschrieben wird.

Die Bezeichnung ökumenische Bekenntnisse ist nun nicht ganz zutreffend, wenn man auf den kirchlichen, den gottesdienstlichen Gebrauch dieser Bekenntnisse achtet. Im allge-

meinen Gebrauch ist keines von ihnen. Am ehesten noch das zweite: es ist das einzige Symbolum der orthodoxen anatolischen, sogenannten griechisch-katholischen Kirche, das Meßsymbol der römischen Kirche, dessen Text auch dem musikalischen Credo zugrunde liegt, und das liturgische Bekenntnis der anglikanischen Hochkirche als *Nicene Creed*. Die übrigen protestantischen Gemeinschaften verwenden es im Gottesdienst nicht. Das apostolische Glaubensbekenntnis ist in der griechischen Kirche niemals in kirchlichem Gebrauch gewesen. Das athanasianische Bekenntnis endlich wird nur in der Liturgie der englischen Hochkirche verwendet. Es steht aber hinter den beiden anderen auch insofern zurück, als es von der griechischen Kirche aus dogmatischen Gründen verworfen wird.

Die drei allgemeinen Bekenntnisse bilden in ihrer Gesamtheit die Grundlage der kirchlichen Lehre von der „Dreieinigkeit und Gottmenschheit", wie die Reformatoren sie von der katholischen Kirche überkommen haben und wie sie noch heute für weite Kreise auch im Protestantismus maßgebend ist. Da sonach ihr Inhalt das Gerippe unserer geschichtlichen Darlegung sein wird, so gestaltet sich die Geschichte des altkirchlichen Dogmas zugleich zur Geschichte der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse.

Ich gedenke meinen Stoff so zu gruppieren, daß wir zuerst von dem ältesten kirchlichen Taufbekenntnis handeln, das wir in der Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses erkennen werden. Wir werden versuchen, die Entstehung dieses Bekenntnisses an der Hand eines leider nicht durchweg gesicherten geschichtlichen Materials aufzudecken und seinen Gedankeninhalt, soweit es für unser Thema erforderlich ist, auszuschöpfen. Dann wollen wir versuchen, einen Einblick zu erhalten in die Arbeit der Theologen, die das in seiner einfachsten Form durchaus laienhaft gedachte Bekenntnis durch philosophisch-theologische Formeln, die sich dem Verständnis des Laien nur auf besondere Belehrung hin erschließen, er-

weitert hat. Sodann wird der Kampf um diese Formeln im vierten und fünften Jahrhundert und ihr Niederschlag im nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis und in den Bekenntnisformeln der späteren allgemeinen Synoden zu betrachten sein. Dieser Kampf spielt sich fast ganz in der griechisch-morgenländischen Kirche ab. Nun gleitet unser Blick in's Abendland hinüber und wird haften bleiben an der Lebensarbeit eines großen Denkers, des Bischofs Augustin von Hippo in Nordafrika († 430). Als das Ergebnis des abendländischen, wesentlich von Augustin beeinflußten Denkens wird sich uns das Athanasianum offenbaren. Mittelalter und Reformation haben von dem Glaubensgut, das die Bekenntnisse bergen, gezehrt, und erst unter dem Einfluß der Aufklärung sind seit dem 17. und 18. Jahrhundert die Formen langsam erschüttert worden, in die die alte Kirche den christlichen Glauben kleidete. Das darzulegen und damit eine Begründung des Standpunktes des in der Gegenwart lebenden, mit der Gegenwart denkenden und empfindenden Christen zu verbinden, wird die Aufgabe unseres Schlußkapitels sein.

# Das altkirchliche Taufbekenntnis.

## Ursprung und Bestimmung.

Wir stellen den Text des Apostolikums, wie er heute lautet, voran:

Wir glauben (Ich glaube) an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde.

Und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend (sitzet) zur Rechten (rechten Hand) Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Wir glauben (Ich glaube) an den heiligen Geist, eine heilige, christliche Kirche, die Gemeine (Gemeinschaft) der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches (Leibes) und ein ewiges Leben.

Nach der Legende ist dieser Text von den Aposteln zusammengestellt worden. In einer geistlichen Rede, die unter Augustins Namen läuft, aber aus der fränkischen Kirche späterer Zeit stammt, wird der Hergang folgendermaßen erzählt: „Am zehnten Tage nach der Auferstehung, da die Jünger in Furcht vor den Juden versammelt saßen, schickte ihnen der Herr den Fürsprecher (lat. *paracletus*), den er ihnen verheißen hatte: und siehe, er kam wie ein gezücktes Schwert und sie wurden entflammt und erfüllt mit Kenntnis aller Sprachen und setzten das Bekenntnis zusammen. Petrus sprach: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. Andreas sprach: Und an Jesum

Christum, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn". Und so bringt jeder Apostel sein Scherflein heran, bis Matthias mit den Worten: „Und ein ewiges Leben" den Beschluß macht.

Das Mittelalter hat diese Legende gläubig hingenommen. Man wurde erst stutzig, als auf dem Konzil zu Florenz, das 1439 mit dem Zwecke tagte, die Wiedervereinigung der seit langen Jahrhunderten getrennten beiden Kirchenhälften herbeizuführen, der Wortführer der griechischen Kirche erklärte, seine Kirche kenne und gebrauche ein solches Symbolum nicht. Bald darauf hat der italienische Gelehrte Laurentius Valla in übrigens kritisch oberflächlicher Weise mit der literarischen Bestreitung den Anfang gemacht, und heutzutage wird auch auf der katholischen Seite das Legendarische der Erzählung anerkannt, wenn auch darüber keineswegs Einstimmigkeit erzielt ist, ob und inwiefern das Bekenntnis selbst in die apostolische Zeit zurückreicht.

Die geschichtliche Forschung hat hier doch manches über allen Zweifel erheben können. Zunächst konnte sie feststellen, daß der heute allgemein gebrauchte und seit dem frühen Mittelalter nachweisbare Text nicht der ursprüngliche ist. Wie nämlich das Bekenntnis jetzt lautet und wie es vor etwa tausend Jahren in Rom an die Stelle des damals dort gebräuchlichen nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses getreten ist, ist es ein Erzeugnis der fränkischen Kirche, und sein Aufkommen in Rom hängt sehr wahrscheinlich mit der allmählichen Verdrängung des byzantinischen Einflusses durch den fränkischen seit König Pippin und vollends seit Karl dem Großen zusammen. Es steht jetzt fest, daß unser Text nur die Erweiterung eines älteren ist, der, wie wir wissen, in Rom vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert in gottesdienstlichem Gebrauch war, bis er unter dem Einfluß von Byzanz durch das morgenländische Taufbekenntnis verdrängt wurde.

Wir kennen auch noch den Wortlaut dieses älteren Textes, der sich, durch literarische Zeugnisse für die Zeit des vierten

bis sechsten Jahrhunderts einwandsfrei beglaubigt[1]), in folgenden Worten wiedergeben läßt:

„Ich glaube an Gott, Vater, Allmächtigen. Und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der geboren ward aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben und am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in die Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Und an den heiligen Geist, heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung, (ewiges Leben)."

Der Vergleich zeigt, daß in diesem Texte einige Ausdrücke des apostolischen Glaubensbekenntnisses in seiner jetzigen Gestalt fehlen. Wir geben sie in dem, von der üblichen deutschen Uebersetzung nicht unwesentlich abweichenden Wortlaut des griechischen und lateinischen Originaltextes wieder: Schöpfer Himmels und der Erden; empfangen; gelitten; gestorben; hinabgestiegen in die Unterwelt; (zur Rechten) Gottes, des allmächtigen (Vaters); katholische; Gemeinschaft der Heiligen; wahrscheinlich auch: ewiges Leben. Offenbar sind diese Zusätze zum Teil lediglich Verdeutlichungen ohne sachliches Gewicht. Zu denken geben nur: hinabgestiegen in die Unterwelt; katholische; Gemeinschaft der Heiligen. Aber auch diese Zusätze sind so geartet, daß sie, abstrakt betrachtet, recht wohl schon in der alten Form des Bekenntnisses ihren Platz hätten finden können. „Hinabgestiegen in die Unterwelt" entspricht einer, den christlichen Gemeinden seit der Urzeit bekannten, wenn auch nicht überall gepflegten Vorstellung. Bei der Vergegenwärtigung des ganzen geschichtlichen Lebens Christi, das der Gläubige von der Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt rechnete, durfte der Aufenthalt im Grabe nicht übergangen werden, und schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts ist die Vorstellung nachweisbar, daß Christus, während sein Leib im Grabe lag, den abgeschiedenen Seelen in der Unter-

welt das Heil verkündigt habe. Den Sinn des Zusatzes „katholisch" schwächt die Uebersetzung „christlich" ab. Gemeint ist die katholische, d. h. die allgemeine Kirche, die sich als solche gegenüber Sekten und Ketzern fühlt. Bei der „Gemeinschaft der Heiligen" endlich handelt es sich nicht um die Gemeinde der heiligen Christen hier auf Erden, sondern, je nachdem man die Nominativform im Urtext männlich oder sachlich faßt, entweder um die Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel oder um Gemeinschaft mit heiligen Dingen, das heißt dann mit den Sakramenten der Kirche. Jedenfalls sind auch diese Zusätze nur der Ausdruck des Bestrebens, den Kirchenglauben möglichst scharf und bestimmt zu fassen. Inhaltlich bedeutet keiner von ihnen eine Neuerung.

Es entsteht nunmehr die wichtige Frage: ist der Wortlaut des Bekenntnisses, wie er uns für das vierte Jahrhundert beglaubigt ist, der ursprüngliche? Hier kommen wir auf ein Gebiet, auf dem es ohne einige hypothetische Aufstellungen nicht abgehen wird, obwohl man mit gutem Gewissen behaupten kann, daß sich auch hier noch vieles als sicher oder wenigstens als höchst wahrscheinlich erweisen läßt.

Zunächst muß freilich gesagt werden: hinter den vorstehend gegebenen Wortlaut läßt sich der Text des altkirchlichen Taufbekenntnisses nicht zurückverfolgen, weil er uns nirgends überliefert ist.

Das darf uns nicht verwundern. Es erklärt sich aus einer Sitte der alten Kirche, die mindestens seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts zu Recht besteht. Um das Heilige vor den Ohren von Nichtchristen nicht zu entweihen, hat man es den Gläubigen untersagt, von gewissen Bestandteilen des Gottesdienstes in der Oeffentlichkeit zu reden. Dahin rechnete man die Abendmahlsgebräuche und die mit diesen Gebräuchen verbundenen Gebete und Gesänge, das Vaterunser, die Taufhandlung und das dazu gehörige Bekenntnis, auch die Salbung und den Vollzug der Priesterweihe. Alle diese Dinge sollten

für die nicht Eingeweihten, noch Ungetauften Mysterien bleiben, und die sich zur Taufe Vorbereitenden, die sogenannten Katechumenen, wurden erst nach und nach in vorgeschrittenem Stadium der Vorbereitung damit bekannt gemacht. Zum Ueberfluß wandte man die Vorsicht an, die schriftliche Ueberlieferung der Formeln zu verbieten. Und eben dies galt auch vom Taufbekenntnis.

Diese Gewohnheit der Kirche ist nun vor dem Jahre 200 nicht nachweisbar. Ja, die Schriften der Kirchenlehrer in der Zeit von 150 bis 200, insbesondere der für uns wichtigsten, Justins, des Philosophen und Märtyrers (um 150), des Bischofs in Lugdunum (Lyon) Irenäus (um 175) und des karthaginiensischen Presbyters Tertullian (um 200) lassen es als ausgeschlossen erscheinen, daß eine solche Gewohnheit in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bestand. Justin hat in einer an den römischen Kaiser und an den Senat gerichteten Rechtfertigungsschrift für das Christentum, seiner Apologie, den christlichen Tauf- und Abendmahlsgottesdienst bis in alle Einzelheiten getreu geschildert, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, daß er dabei mit irgend etwas hinter dem Berge halten zu sollen sich verpflichtet fühlt. Auch bei den beiden anderen Kirchenlehrern fehlt jede Spur eines Bewußtseins davon, daß das Schweigen über die heiligen Handlungen als eine von der Kirche auferlegte Pflicht zu gelten habe.

Ist unter solchen Umständen das Schweigen der Quellen über das Taufbekenntnis im dritten Jahrhundert, wo jene Gewohnheit der Kirche sicherlich bestand, begreiflich, so wird man doch erwarten müssen, daß die genannten Schriftsteller, wenn anders sie ein Taufbekenntnis kannten, sich darüber auch äußern werden. Da es sich hier um einen nicht ganz leicht zu entwirrenden Sachverhalt handelt, heißt es mit großer Vorsicht zu Werke gehen. Wir haben nun nicht mehr die Jahrhunderte, sondern die Jahrzehnte auseinanderzuhalten.

Irenäus und Tertullian dürfen wir immerhin zusammen-

nehmen, denn sie bieten das gleiche Bild. Keiner der beiden bringt die Formel selbst. Wohl aber finden sich bei beiden zu wiederholten Malen Umschreibungen des Inhaltes der Formel, die es als höchst wahrscheinlich erscheinen lassen, daß ihnen beiden wesentlich das gleiche Taufbekenntnis bekannt gewesen ist, das demnach sowohl in der gallischen wie in der afrikanischen Kirche galt und von dem wir auf Grund von Angaben des Irenäus wie Tertullians bestimmten Anlaß haben anzunehmen, daß die beiden genannten Kirchen es von Rom bezogen haben.

Soweit sich der Wortlaut hypothetisch feststellen läßt, zeigt dieses Bekenntnis den gleichen Aufbau wie das spätere römische Symbol. Möglich, daß die eine oder andere Aussage darin noch gefehlt hat. So lassen sich bei Irenäus und Tertullian die Worte: „Vater", „eingeboren", „empfangen vom heiligen Geist", „heilige Kirche" und „Vergebung der Sünden" nicht nachweisen, und es ist wenigstens nicht unmöglich, daß diese Worte in der ihnen bekannten Formel gefehlt haben. Notwendig ist aber diese Annahme ebenso wenig: denn die Worte sind, wie wir sehen werden, von der Art, daß wir nur ungern annehmen möchten, man habe sie bei der Zusammenstellung eines Bekenntnisses nicht von vorneherein zum Ausdruck gebracht. Immerhin wäre es nicht undenkbar, daß der uns im Wortlaut bekannten Form eine kürzere zugrunde gelegen hätte und immer wieder eine kürzere, so daß sich schon hier die verführerische Möglichkeit auftut, sich das Taufbekenntnis entstanden zu denken aus der Taufformel, wie sie auf Grund des Taufbefehles im Matthäus-Evangelium (28, 19): „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" schon frühzeitig in den Gemeinden üblich gewesen ist. Wir können dieser Frage erst in späterem Zusammenhang nachgehen.

Ich habe gesagt, daß Justin in seiner Rechtfertigungs-

schrift für das Christentum den Taufgottesdienst ausführlich schildert. Sein Bericht lautet[1]):

„Nun wollen wir darlegen, in welcher Weise wir, die wir durch den Christus neue Menschen geworden sind, uns Gott geweiht haben, damit wir uns nicht durch Uebergehung dieses Punktes dem Vorwurf aussetzen, bei unserer Darlegung unredlich zu verfahren. Alle, die von der Wahrheit unserer Lehren und Aussagen sich haben überzeugen lassen und daran glauben und die das Versprechen abgelegt haben, daß sie es sich über sich vermögen, ein entsprechendes Leben zu führen, werden angehalten zu beten und unter Fasten von Gott Vergebung für ihre früheren Sünden zu erflehen, während wir mit ihnen beten und fasten. Dann werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und erfahren nun eine Art von Wiedergeburt, wie auch wir sie erfahren haben. Auf den Namen nämlich des Allvaters und Herrn, Gottes, und unseres Erlösers Jesus Christus und (des) heiligen Geistes nahmen sie nun das Wasserbad. Hat doch der Christus gesagt: Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen (vgl. Joh. 3, 3–5. Matth. 18, 3). Daß es aber für die einmal Geborenen unmöglich ist, in ihrer Mutter Leib zurückzukehren, leuchtet Jedermann ein. Und durch den Propheten Jesaias ist, wie wir schon früher dargestellt haben, gesagt worden, auf welche Weise diejenigen, die gesündigt haben und Buße tun, ihren Sünden entfliehen sollen (folgt Jes. 1, 16 ff.). Und wir haben auch von den Aposteln für jenen Brauch folgende Begründung empfangen. Da wir bei unserer Entstehung ohne unser Wissen nach (physischer) Notwendigkeit infolge der Begattung unserer Eltern aus feuchtem Samen erzeugt worden und in schlechten Sitten und übler Zucht aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und

der Erkenntnis, und (damit wir) der Vergebung unserer früheren Sünden teilhaftig werden, über dem im Wasser (Stehenden), der sich zur Wiedergeburt entschlossen und für seine Vergehungen Buße getan hat, der Name des Allvaters und Herrn, Gottes, ausgesprochen, wobei, wer den Täufling zum Bade führt, nur eben diese eine Bezeichnung braucht. Denn dem unnennbaren Gott vermag niemand einen Namen zu geben, und sollte jemand zu behaupten wagen, ein solcher sei vorhanden, so ist er mit unheilbarem Wahnsinn behaftet. Genannt wird aber dieses Bad Erleuchtung, weil die solches innerlich erfahren im Geist erleuchtet werden. Und wer die Erleuchtung empfängt, wird auch gebadet auf den Namen des Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, und auf den Namen (des) heiligen Geistes, der durch die Propheten alles auf Jesus Bezügliche vorausgesagt hat."

Wir sehen, daß Justin zu Eingang dieser Stelle ausdrücklich sagt, er wolle durch eine genaue Darlegung der Taufhandlung dem Vorwurf entgehen, irgend etwas bei seinen Ausführungen unterschlagen zu haben. Aus seiner Darstellung geht ohne Zweifel hervor, daß bei der Taufe eine dreigeteilte Taufformel verwendet wurde. Ob sie genau den Wortlaut hatte, der bei Matthäus überliefert ist, wird sich zeigen. Dagegen deutet Justin mit keinem Worte an, daß bei der Handlung vom Täufling ein Bekenntnis verlangt wurde. Tertullian sagt gradezu: „Wenn wir in's Taufwasser gestiegen sind, bekennen wir den christlichen Glauben auf die Worte seines Gesetzes". Etwas Aehnliches ist durch Justins Darlegung für seine Zeit ausgeschlossen, und die Frage, ob man in Rom um das Jahr 150 ein Taufbekenntnis gekannt und liturgisch verwendet habe, ist auf Grund dieses Tatbestandes zu verneinen.

Scheint das überraschend zu sein, so findet es doch von anderer Seite nachdrückliche Bestätigung. Allerdings beschäf-

tigen sich die meisten christlichen Urkunden der Zeit vor und um Justin überhaupt nicht mit dem Taufgottesdienst, so daß ihr Schweigen nichts beweist. Dafür ist dieses bei der einzigen uns bekannten Ausnahme um so beredter. In der sogenannten „Apostellehre“ [1]), einer Schrift, die keinenfalls nach Justin entstanden, wahrscheinlich aber, von gewissen redaktionellen Zutaten abgesehen, nicht unerheblich älter ist, wird eine Art Leitfaden christlicher Sitte und christlichen Gemeindelebens geboten, bestimmt zur Verwertung bei dem der Taufe vorhergehenden Unterricht. Ein erster Teil bringt unter dem Bilde der zwei Wege des Lebens und des Todes die Sittenvorschriften, mit denen die Katechumenen vor der Taufe bekannt zu machen sind, während der zweite von den Kultusakten und den Gemeindeämtern handelt. In dieser Schrift heißt es über die Taufe:

„Was die Taufe angeht, so sollt ihr also taufen: nachdem ihr alles das gesagt habt [nämlich die Mitteilungen über die Sittenvorschriften gemacht habt], taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser; und geht es nicht in kaltem, so nimm warmes. Hast du aber beides nicht, so gieße auf das Haupt dreimal Wasser auf den Namen (des) Vaters und (des) Sohnes und (des) heiligen Geistes. Vor der Taufe aber soll der Täufer und der Täufling und wer sonst es kann fasten; du sollst aber dem Täufling auftragen, daß er einen oder zwei Tage vorher faste.“

Auch aus diesem Bericht geht mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor, daß man vom Täufling kein Bekenntnis verlangt hat. Und da unsere Schrift gleich darauf das Vaterunser ganz unbefangen mitteilt und ebenso unbefangen vom Abendmahlsgottesdienst unter Mitteilung dabei verwendeter Gebete redet, ist auch hier der Verdacht gänzlich ausgeschlossen, daß der unbekannte Verfasser von dem Bekenntnis nicht hat

reden wollen. Da nun die „Apostellehre" im Orient entstanden ist, so darf ihr Schweigen als Beweis dafür dienen, daß auch dort ein Taufbekenntnis vor oder um 150 unbekannt gewesen ist.

Damit ist aber der Zeitraum der mutmaßlichen Entstehung eines solchen Bekenntnisses stark eingeschränkt. Um 150 ist es noch nicht vorhanden, um 175 muß es als vorhanden vorausgesetzt werden. Auch über den Ort seiner Entstehung dürfen wir schon jetzt eine Mutmaßung wagen. Nichts in der Geschichte der Bekenntnisformel weist uns nach dem Orient, wo sie auch um 175 noch nicht bekannt gewesen sein dürfte. Wohl aber lassen uns Irenäus und Tertullian Rom als den Entstehungsort als möglich erscheinen, und unsere weitere geschichtliche Erörterung wird die Gründe für den römischen Ursprung des Bekenntnisses wesentlich verstärken können. Der Vorstand der römischen Gemeinde, der Bischof also und sein Presbyterkolleg, werden es erstmalig zusammengestellt haben.

Wer immer aber der Urheber gewesen ist, er muß einen Zweck verfolgt haben. Daß man ohne einen von außen kommenden Anlaß den wichtigen Schritt getan haben sollte, vom Täufling ein besonderes, den Inhalt der Taufformel in ganz bestimmter Richtung erläuterndes Bekenntnis zu verlangen, nachdem man ein Jahrhundert lang ohne ein solches ausgekommen war, würde ein Vorgang ohne jedes Seitenstück sein. Die Geschichte aller christlichen Bekenntnisse zeigt, daß ihr Zweck immer gewesen ist, gegenüber abweichenden Glaubensformen den Glauben der eigenen Gemeinschaft scharf zu formulieren. Es ist kein Grund einzusehen, warum das erste kirchliche Bekenntnis von dieser Regel eine Ausnahme gemacht haben sollte; und auch aus der Geschichte ist keine Begründung dafür zu erbringen.

Es erhebt sich somit die Frage: welcher Art mögen die Glaubensformen gewesen sein, gegen die das Bekenntnis gerichtet ist? Die nächstliegende Antwort scheint zu sein, daß

es zur Abwehr des Heidentums bestimmt war. Und wirklich läßt sich dafür einiges geltend machen. Vor allem ist nicht zu leugnen, daß der erste, von Gott handelnde Artikel den Zweck haben könnte, gegenüber dem heidnischen Vielgöttertum den Glauben an den Einen Gott nachdrücklich hervorzuheben. Zunächst aber tritt der soeben in anderer Richtung erhobene Einwand auch hier in Kraft: wäre wirklich das Bekenntnis mit der Spitze gegen das Heidentum zusammengestellt worden, so bleibt unerklärt, warum man erst so spät dazu Veranlassung gefunden hat; und über eine bestimmte Veranlassung, die die Entstehung grade in dem von uns festgelegten Zeitraum verständlich machen würde, ist nichts bekannt. Dazu kommt aber, daß die Formel im zweiten und dritten Artikel einen so, man möchte sagen, intim christlichen Charakter trägt, daß die Aussagen dieser Artikel sich aus der allgemeinen Ablehnung heidnischen Glaubens nicht erklären. Der Abzweckung gegen das Judentum aber widerspricht schon der erste Artikel, über dessen Inhalt man sich mit den Juden einig wußte. So bleibt nur eine Lösung: das Bekenntnis richtet sich gegen abweichende Glaubensformen in der eigenen Gemeinschaft, das heißt gegen sogenannte Ketzereien.

Nun hat es Ketzer gegeben fast so lange wie es eine christliche Gemeinde gibt, und auch solche, die gerade die im Mittelpunkt unseres Bekenntnisses stehenden Sätze geleugnet haben. Ich erinnere an Bestrebungen, wie sie etwa das zweite Kapitel des paulinischen Kolosserbriefes voraussetzt. Oder an die Ketzerlisten in den Schreiben an Timotheus und Titus. Oder an die Gefahren, vor denen der Bischof Ignatius von Antiochien bald nach dem Beginn des zweiten Jahrhunderts die kleinasiatischen Gemeinden warnen mußte. Wollte jemand lediglich vom Inhalt des Bekenntnisses ausgehend sagen, daß es gegen ketzerische Bestrebungen schon im sogenannten nachapostolischen Zeitalter gerichtet sei, so wäre dagegen kaum etwas Triftiges vorzubringen. Aber das Schweigen

unserer Urkunden setzt sich der Annahme einer so frühen Abfassung als unübersteigliches Hindernis entgegen, und es bleibt uns nichts übrig, als nach einer Situation zu suchen, die uns die Abfassung einer Bekenntnisformel bald nach dem Jahre 150 verständlich macht. Dazu müssen wir etwas weiter ausholen.

Auch die Frage, wie

die katholische Kirche

das heißt aber die Kirche überhaupt, entstanden ist, dieses mächtige Wesen, das seit so vielen Jahrhunderten im Namen des Christentums die Alleinherrschaft über die Geister beansprucht, gehört zu den Rätseln, die die Forschung erst langsam zu lösen vermocht hat. Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, ihr im einzelnen nachzugehen. Doch muß auf einige anerkannte Tatsachen hingewiesen werden, da ihr Verständnis für unseren gegenwärtigen Zweck unentbehrlich ist.

Von Anfang an hat die christliche Gemeinde einen Bruderbund gebildet, dessen gemeinsames Kennzeichen nach einem Ausdruck Tertullians die gleiche Gottesfurcht, die gleiche Sittenzucht und die gleiche Zukunftshoffnung bildete. Ein ideales Band umschlang alle Gemeinden. Aber sie sind nicht von Anfang an zu einer Kirche verbunden gewesen in dem Sinne, in dem man das Wort geschichtlich zu verstehen hat. Vielmehr: die Vorstellung von einer katholischen, einer allgemeinen Kirche, einer *ecclesia catholica* oder griechisch *ekklesía katholiké* taucht erst allmählich auf. Sie hat zu ihrem Widerspiel den Begriff der Sekte (griech. *hairēsis* lat. *haeresis*), und wirklich hat sich die katholische Kirche im Gegensatz zur „Häresie" gebildet und gefestigt.

Dieser Gegensatz wurde nun hervorgerufen durch jene große Bewegung auf dem Gebiete der Religion und der Religionsphilosophie, die im ersten und mehr noch im zweiten christlichen Jahrhundert das römische Reich von seinen orientalischen Grenzen bis zum Mittelpunkt der Hauptstadt hin in Aufregung gehalten hat, jene Bewegung, der wir den Namen

Gnostizismus geben, von dem griechischen *gnōsis*, das heißt Erkenntnis, hier das Wissen um Gott und Göttliches, in dessen Besitz man auf die eine oder andere Art gelangen zu können vermeinte. Die „fälschlich so benannte Gnosis" haben die Kirchenlehrer sie mit einem zuerst im ersten Briefe an den Timotheus (6, 20) sich findenden Ausdruck genannt. Sie wollten solchen fremdartigen Bestrebungen gegenüber nicht auf den Anspruch verzichten, daß auch sie „Gnosis" besäßen, nämlich die durch Christus und die Apostel ihnen gewordene und im Glauben ergriffene Erkenntnis.

Soweit nun diese Bewegung mit der christlichen Religion in Berührung kam, hatte sie nichts Geringeres zum Ziele, als das geschichtlich gegebene, auf geschichtliche Ueberlieferung in Schrift und Wort gegründete Christentum in den Strom allgemeiner religiöser und religionsphilosophischer Tendenzen hineinzuziehen, mit denen mehr oder weniger geistreiche Köpfe sich trugen und deren Ergebnis für breitere Kreise sich in jenem vielgestaltigen Mysterienwesen niederschlug, das ein Hauptkennzeichen der Gottesverehrung in der Kaiserzeit bildet. Die Folge würde, menschlich betrachtet, gewesen sein, daß das Christentum seinen eigenwüchsigen Charakter verloren hätte, seiner geschichtlichen Grundlagen beraubt worden wäre und, hineingezogen in den allgemeinen Strudel, untergegangen wäre wie die übrigen Religionen des versinkenden Heidentums.

Jahrzehnte lang ist diese Gefahr sehr groß gewesen. Ihr gegenüber und gegenüber gewissen schwärmerischen Bewegungen, die wir hier auf sich beruhen lassen können, haben sich die Gemeinden zusammengeschlossen. Sie haben sich auf das besonnen, was ihnen allen gemeinsam war, und nun — das ist das eigentlich Entscheidende — haben sie mit Bewußtsein und Ueberlegung gewisse Maßstäbe angewendet, deren sie sich bisher unbewußt bedient hatten. Die führenden Persönlichkeiten sind sich nach einigem Schwanken darüber klar geworden, daß man den wahren Christen vom falschen unterscheiden könne.

Es galt die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verankern. Es galt, den Nachweis zu führen für die in den Gemeinden überall lebendige Ueberzeugung, daß man sich auf die apostolische Ueberlieferung gründe, und daß alles, was sonst als Christentum ausgegeben wurde, mit dieser Ueberlieferung in Widerspruch stehe. Auf direktem Wege war dieser Beweis nicht zu erbringen. Es gab kein von den Aposteln stammendes Bekenntnis, auf das man hätte verweisen können, um die Auslegung, die der Glaube an Vater, Sohn und Geist in den Gemeinden fand, als die allein richtige zu erweisen. Gewiß besaß man Schriften der Apostel, in denen sie ihren Glauben bezeugt hatten. Aber nicht nur waren neben und mit den Schriften, die von den Gemeinden für apostolisch gehalten wurden, eine Anzahl anderer im Umlauf, die ebenfalls den Anspruch erhoben, von Aposteln herzurühren, und in denen der apostolische Glaube in andere Form gekleidet war, sondern die Gegner suchten auch aus den der Gemeinde für echt geltenden Schriften ihre Glaubensweise herauszulesen. Wollte man die Gemeindelehre durch das schriftlich überlieferte apostolische Zeugnis beglaubigen, so mußte erst festgestellt sein, auf welche Schriften man sich zu berufen habe; mehr noch, es mußten die als maßgebend ausgewählten Schriften dem Streit entzogen werden, indem man ihre Auslegung vom richtigen Verständnis abhängig machte. In seiner Schrift von der „Prozeßeinrede wider die Ketzer“ [1]) hat Tertullian den Gedanken klassisch geprägt, daß es keinen Zweck habe, sich auf Grund der Schrift zu streiten, solange nicht festgestellt sei, wem das Recht zustehe, sich auf die Schrift zu berufen. Nur wo „die echte Lehre und der echte christliche Glaube sich finden, da werden auch die echte heilige Schrift, ihre richtige Erklärung und alle echt christlichen Ueberlieferungen zu finden sein.“

Aber bewegte man sich nicht im Zirkel? Suchte man den Beweis nicht mit Mitteln zu führen, die selber des Beweises bedurften? Wo war die Instanz zu finden, die maßgebend

entschied, was die echte christliche Lehre und was die richtige Schrifterklärung sei? Die Antwort lautete: in den Gemeinden, die von den Aposteln gegründet sind und in denen eben deshalb die apostolische Lehre rein erhalten ist. Und diesen immer noch angreifbaren Beweis ergänzte die Erwägung, daß bei der Weiterleitung der apostolischen Ueberlieferung in den apostolischen Gemeinden eine Verfälschung gar nicht eintreten konnte, weil den von den Aposteln dort eingesetzten Bischöfen vermöge ihres Amtes die „Gnadengabe der Wahrheit" anhaftet, mittelst deren sie die Ueberlieferung rein, unverfälscht und ohne Aenderungen erhalten können, und weil der jeweilige Nachfolger von seinem Amtsvorgänger in ununterbrochener Folge das apostolische Erbe rein und unverfälscht überliefert erhält. In der Nachfolge der Apostel stellen die Bischöfe die Kette dar, die Gegenwart und Vergangenheit in unlöslicher Verbindung hält. Sie sind die Repräsentanten apostolischer und katholischer Lehre, die Repräsentanten zugleich der kirchlichen Einheit.

Wiederum läßt sich aus den Schriften Justins, Irenäus' und Tertullians nachweisen, daß diese Erwägungen, die wir, um uns nicht ungebührlich von unserem Thema zu entfernen, nur kurz andeuten durften, um das Jahr 150 die Gemüter kaum, um 175 aber stark beschäftigt haben. Was bei Justin noch gar keinen Widerhall findet, wird bereits von Irenäus ausführlich verhandelt. Für unser Thema ist der nähere Nachweis von Wichtigkeit, daß man den Gnostikern gegenüber zu dem Mittel gegriffen hat, vom Täufling ein Bekenntnis zu verlangen, um sicher zu sein, daß wer die Formel von Vater, Sohn und Geist über sich sprechen ließ, damit auch die richtigen Vorstellungen verband. Zu diesem Zwecke müssen wir dem, was

die Gnostiker

wollten, einen Augenblick nachgehen [1]).

Leider ist uns die Arbeit dadurch recht schwer gemacht, daß von den Schriften der Gnostiker so wenig und dieses

wenige nur in verstreuten Bruchstücken erhalten geblieben ist. Grade von den Schriften der führenden Geister, die der Kirche am meisten zu schaffen gemacht haben, wie der Orientale Basilides, der Aegypter Valentin, der Pontiker Marcion, gilt das besonders. Die siegreiche Kirche hat sie vernichtet. Wir sind, um diese Gnostiker kennen zu lernen, fast durchaus auf Berichte der Kirchenlehrer angewiesen, und diese Berichte sind begreiflicherweise unzuverlässig, weil sie tendenziös gefärbt sind. Sie verraten gar kein Verständnis für die religiösen Gedanken der Gegner, sondern schwelgen in der Wiederholung ihrer oft genug abenteuerlichen Spekulationen, ohne dem darin verborgenen tiefen Sinn ernsthafte Beachtung zu schenken.

Doch hat uns auch die gegnerische Ueberlieferung gelegentliche Aussprüche aufbewahrt, die uns in das Wesen der Gnosis einigen Einblick gewinnen lassen. Eine Teilgruppe der Anhänger Valentins, die sogenannten Marcianer, hat nach dem Bericht des Irenäus ihre Gnosis in folgenden Sätzen niedergelegt. Die vollkommene Erlösung sei die Erkenntnis (gnosis) der unaussprechlichen Gottesmacht. Während durch Nichterkennen Mangel und Leiden entstanden sei, werde durch die Erkenntnis alles vom Nichterkennen herrührende Wesen aufgelöst. Daher sei die Erkenntnis die Erlösung des inneren Menschen, und diese sei weder körperlich (somatisch), denn der Körper ist vergänglich, noch seelisch (psychisch), da ja auch die Seele mit Mangel behaftet und zudem nur gleichsam die Wohnstätte des Geistes (Pneuma) sei. Die Erlösung könne also nur geistig (pneumatisch) sein. Erlöst werde der innere geistige Mensch durch die Erkenntnis, und so genüge ihnen (den Marcianern) die Erkenntnis aller Dinge, und das sei die wahre Erlösung. Das Wesentliche dieser Gedanken, das trotz der jeweils verschiedenen Fassung für alle Gnostiker gilt, läßt sich so zusammenfassen: Erkenntnis ist Erlösung, erkennen, das heißt erlöst werden kann nur der geistige, das heißt der aus dem Himmel stammende und für die Ewigkeit angelegte

Mensch. So sind Gnostiker und Pneumatiker Wechselbegriffe. Gnosis heißt die Gnadengabe, die dem Pneumatiker in die Wiege gelegt ist und sich in ihm auswirkt. Gnosis ist Offenbarung, Gnosis ist Religion.

Welcher Art aber waren nun die Rätsel, die die Gnosis dem Geistesmenschen lösen sollte? Auch dafür bietet uns eine Aussage der Valentinianer die beste Auskunft: „Uns befreit", heißt es bei ihnen, „die Erkenntnis, wer wir waren und was wir geworden, wo wir waren und wohin wir gebracht worden sind; wohin wir eilen, woher wir erlöst werden; was Geburt und was Wiedergeburt ist." Tertullian drückt das in seiner draftischen Weise so aus: „Diese Häretiker wälzen dieselben Gedanken wie die Philosophen und stellen die gleichen verworrenen Erwägungen an: woher kommt das Böse und warum? woher der Mensch und wie ist er entstanden? Und, was unlängst Valentin vorschlug, woher ist Gott?" Aber Tertullian und seine Genossen wissen immer nur von dem „Woher" zu sagen und unterschlagen das „Wozu". So kann der Schein entstehen, den alle Ketzerbestreitungen aufrecht zu erhalten suchen, als seien die spekulativen Erörterungen der Gnostiker über die uralten und ewig neuen Probleme nur philosophisch, nicht religiös bestimmt, als stehe nur die Welterkenntnis, die Kosmologie, nicht auch die Heilslehre, die Soteriologie, zur Debatte. Und doch ist gerade dieses zweite auch für die Gnostiker das Wichtigste gewesen. Freilich sollte die Antwort der Gnosis auf jene Fragen auch das Bedürfnis nach Erklärung und Begreifung des Weltbildes und der vielen Rätsel befriedigen, von denen sich der Mensch umgeben weiß; und dafür bedurfte man freilich auch einer, sich an den Verstand wendenden Begründung. Aber jenes Bedürfnis erscheint nicht losgelöst von der Beziehung auf das Heilsbedürfnis des einzelnen, und auch die gnostischen Spekulationen sind Anzeichen dafür, daß das, was ihre Urheber bewegte, Religion war; auch sie sind geboren aus der Sehn-

sucht nach Erlösung und Offenbarung. Ohne Zweifel ist der Begriffsapparat, mit dem man arbeitete, philosophisch geartet und je nach der Philosophie, der man huldigte, verschieden: von der gröbsten bis zur feinsten finden wir alle Schattierungen vertreten, und oft genug mag der philosophische Einschlag den Charakter des Gewebes stark beeinflußt haben. Aber dieses selbst soll christlich bestimmt sein, denn die Erlösung wird überall als allein mit Hilfe der in Christus erschienenen Offenbarung möglich und wirklich dargestellt: „Jesus der Lebendige ist die Erkenntnis der Wahrheit", heißt es gleich im Eingang eines der wunderlichsten Erzeugnisse dieser Literatur [1]).

Und nicht in philosophischer Selbstgenügsamkeit wollen die Gnostiker verharren. Nicht haben sie sich diese Gedanken über Gott und Welt für sich allein oder zu weniger anderer Belehrung zurechtgelegt. Der Trieb nach Propaganda ist ihnen allen eigen. Gewiß, die Gnosis ist ihnen eine „verborgene Rede". Eifersüchtig wachen sie darüber, daß nur die Eingeweihten an ihren Früchten teilhaben: „Einem unter tausend und zweien unter zehntausend sollst Du Dich offenbaren", sagt Basilides, und eidlich muß man sich verpflichten, über die Lehrgeheimnisse Schweigen zu bewahren. So bilden die Pneumatiker einen geschlossenen Kreis, aber sie streben danach, ihn zu erweitern. Auch sie haben sich, wie die Mitglieder der heidnischen Mysterienvereine, in Kultgenossenschaften mit Formeln und Weihen und heiligen Bräuchen zusammengetan. Bei der Einführung in diese Gemeinschaften wie beim Vollzug der Kultakte waren mystische, symbolische Handlungen mannigfachster Art und bei den einzelnen Gruppen verschieden in Uebung: Einführung in das Brautgemach, Brandmarkung am rechten Ohr, dreierlei Taufe mit Wasser, Feuer und Geist, Salbung, heiliges Mahl mit Wandlung des Weines, Salbung der Sterbenden mit Wasser und Oel. Auch ist nicht zu vergessen, daß dem Heilsweg auf dem Gebiete der religiösen

Erkenntnis ein Heilsweg auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zur Seite tritt. Der Geistesmensch strebt entweder danach, das, was ihn noch ans Stoffliche fesselt, zu unterdrücken und zu vernichten, indem er seinen Körper schwächt und peinigt, oder er glaubt sich im Hochgefühl des Heilsbesitzes frei von Verantwortung gegenüber dem, was sein Körper tut: er läßt den sinnlichen Begierden freien Lauf, da sie ja doch den Geist nicht zu beflecken vermögen. So ist Selbstabtötung wie Ausschweifung, Askese wie Libertinismus, bei den gnostischen Sekten bezeugt.

Der religiöse Charakter der Gnosis und zwar als Gesamterscheinung läßt sich endlich noch an einem sehr wichtigen Merkmal aufzeigen. Auch die Gnosis gründet sich auf Offenbarungen und Autoritäten. Die Stifter und die vornehmsten Geistesträger der Sekten ziehen Kraft und Belehrung aus dem unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit: von Basilides, Valentin, Markus, Elxai wird das ausdrücklich bezeugt. Die Prophetie steht bei den verschiedensten Sekten in Ansehen. Mit besonderem Nachdruck aber haben die Gnostiker auf die geheime Ueberlieferung verwiesen, durch die ihre, der Eingeweihten, Lehre mit der Lehre Christi in Verbindung stehe. So behaupten die Karpokratianer, Jesus habe insgeheim und in mysteriöser Weise seine Lehre den Aposteln mitgeteilt und ihnen aufgetragen, sie nur an Würdige und Ueberzeugte weiterzugeben. Verschiedene Traditionskanäle führen in die Urzeit zurück: Basilides nannte den Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des Petrus, seinen Lehrer; Valentin behauptete, den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört zu haben; auf den Apostel Matthias und seine „Ueberlieferungen" beriefen sich beide Schulen; Jakobus, der Bruder Jesu, sollte die Lehren der Naassener der Mariamne übermittelt haben; Ptolemäus, ein Schüler Valentins, spricht einmal von der apostolischen Ueberlieferung, die auch er und die Seinen aus der Nachfolge (nämlich der Apostel) überkommen hätten. Wie hoch die Valentinianer die Apostel einschätzten, zeigt die Tat-

sache, daß sie sie mit den zwölf Bildern des Tierkreises verglichen: „denn wie die Bilder des Tierkreises die Geburt ordnen, so die Apostel die Wiedergeburt."

Auch die Wertschätzung der schriftlichen Ueberlieferung gehört hierher. Zwar das Alte Testament gilt den meisten Gnostikern nicht mehr als Offenbarungsbuch: denn in dem Judengott sehen sie, wie wir noch erfahren werden, den eigentlichen Feind ihrer Gnosis; ja, die innere Befreiung von dem dogmatischen Gehalt der Urkunde und die dadurch ermöglichte Verwerfung ihrer Umdeutung vermöge der allegorischen Erklärungsweise hat eine scharfe Kritik des Inhalts zur Folge gehabt. Jener Ptolemäus hat an eine Frau aus den gebildeten Ständen, Flora mit Namen, die sich mit dem Bedenken trug, wie man sich dem mosaischen Gesetz gegenüber verhalten solle, ein Schreiben gerichtet, darin er mit bemerkenswertem Weitblick und sicherem Unterscheidungsvermögen ewige und vergängliche Bestandteile des Gesetzes auseinanderhält. Die Urkunden der christlichen Urzeit, soweit sie auf Apostel zurückgeführt wurden, galten auch den Gnostikern als heilige Schriften, nur suchten sie sie ihrer Gnosis durch das Mittel eben jener Allegorese anzupassen, die sie für das Alte Testament verwarfen. Basilides hat einen ausführlichen Kommentar zu Evangelienschriften verfaßt, der nicht erhalten geblieben ist. Dafür besitzen wir noch heute umfangreiche Bruchstücke einer Erklärung des Johannesevangeliums aus der Feder Herakleons, eines Valentinianers. Sammlungen heiliger Schriften sind für eine große Anzahl gnostischer Sekten bezeugt. Endlich haben sie die heilige Literatur auch aus Eigenem bereichert: Evangelien, Apokalypsen, Apostelgeschichten, Hymnen, Psalmen und ähnliche Schriftwerke, die auf irgend einen berühmten Namen getauft waren, bis zurück auf Adam und Eva, waren weithin in Umlauf.

Unendlich ist die Mannigfaltigkeit der Gedanken, die in den Systemen der Gnostiker zum Ausdruck kommen. Nicht

immer sind sie geistreich, oft nur läppisch oder grob. Aber es sind auch Geister unter diesen Gnostikern, die wir, was Plastik und poetische Schönheit ihrer Gedankenbildung anlangt, den Großen aller Zeiten zur Seite stellen können. Vor allen

## Valentin

der, in Aegypten geboren, seine reifen Jahre in Rom verlebt hat, anfangs sich zur Gemeinde haltend, bis er mit ihr oder sie mit ihm gebrochen hat, wohl noch vor der Mitte des Jahrhunderts. Er hat ein großartiges Weltgedicht geschaffen, aus dessen durchsichtiger Hülle uns noch heute die tiefsten Gedanken entgegenleuchten, edel, wie ihr Urheber gewesen ist, dessen ernste Religiosität die wenigen uns erhalten gebliebenen Bruchstücke seiner Schriften deutlich bezeugen. Dies ist der Umriß.

Im Anfang war der Urgrund (griechisch: *Býthos*) unfaßbar, unsichtbar, unpersönlich, ungezeugt, der „Urvater". Mit ihm das große „Schweigen" *(Sigē)*. Dem Bythos geht die Erkenntnis auf, daß die überschwengliche Fülle seines Reichtums nur dann fruchtbar werden könne, wenn er sie aus sich herausetzt; um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen: das Sein muß zum Dasein werden. Sein unfaßbares und unerkennbares Wesen muß sich offenbaren. Das geschieht in den „Ewigkeiten" (Aeonen), die nach und nach aus ihm hervorgehen. Seine erste Selbstoffenbarung versenkt er wie ein Samenkorn in den Mutterschoß der Sige; aus dieser Befruchtung wird der „Urgeist" *(Nus)* geboren, der allein die Größe Urvaters fassen kann, der „Einzigartige" *(Monogenēs)*, der Vater, der Anfang aller Dinge. Mit ihm zugleich aber entspringt aus dem Urvater die „Wahrheit" *(Alētheia)*. Indem nun dieser Prozeß sich wiederholt — denn auch der Nus hat das Bedürfnis der Selbstbeschränkung und Selbstentfaltung —, entstehen nach und nach dreißig solcher Aeonen, immer paarweis, immer männlich und weiblich, die zusammen die „Fülle" *(Plērōma)* der Gottheit bilden, ihre Offenbarungsformen, die

„Namen des Unnennbaren". Und alle diese Aeonen hegen stille Sehnsucht nach der Erkenntnis Urvaters, nach seinem innersten Wesen, das nur dem Nus erschlossen wurde.

Einer, es ist das weibliche Glied des letztentsprossenen Paares, die „Weisheit" *(Sophía)*, vermag die Beschränkung nicht mehr auszuhalten. Ohne ihren Genossen, den „überlegten Ratschluß" *Thélētos*, zu fragen, strebt sie in inbrünstiger Leidenschaft, erfüllt von Eifersucht auf den Nus, zum Urvater hin. „Und da sie", heißt es in unserem Bericht, „in sehr große Not geriet mit ihrer Sehnsucht, der doch die Tiefe und Unerforschlichkeit Urvaters gegenüberstand, so wäre sie, ungestüm vorwärtsdrängend, wohl von der Süßigkeit dieses Wesens verzehrt worden, hätte nicht der „Grenzwächter" *(Hórōs)* ihr Einhalt getan und sie überzeugt von der Unmöglichkeit ihres Gebarens." Da läßt sie ihre „Begierde" *(Enthýmēsis)* fahren. Die muß als „niedere Weisheit" *(Achamóth)* hinaus in die „Leere" *(Kénōma*; das ist Chaos). Der mitleidige Horos aber gibt ihr eine Empfindung ihres Leidens *(Páthōs)* und einen „Hauch der Unvergänglichkeit" mit und erscheint so als ihr „Retter" *(Sōtḗr*; das ist „Heiland").

Nun irrt sie umher in Trauer, Furcht und Verwirrung, erfüllt von Sehnsucht nach dem, der ihr das Leben gab, als „Weltseele" sich mit der Materie *(Hýlē)* vermischend, und wird so die Mutter alles kosmischen Daseins. Drei Stufen werden in diesem Dasein unterschieden: die geistigen Naturen (Pneumatiker), die den Keim göttlichen Lebens in sich tragen, den sie ihrer Mutter verdanken und der sie immer wieder zurückweist auf das Pleroma; ihnen entgegengesetzt die stofflichen Naturen (Hyliker), die in blinder Leidenschaft verharrend, aller geistigen Bedürfnisse baar, der Rückerinnerung an das Pleroma unfähig sind; dazwischen die seelischen Naturen (Psychiker), das Ergebnis der Mischung von Geistigem und

Stofflichem, die echten Kinder der Achamoth, in deren Kreisen geschichtliches Werden sich zunächst vollzieht.

Jede dieser Stufen hat ihr Urprinzip: die pneumatische am Bythos; die hylische am Satan, dem Herrscher des Chaos, dem Geist, der stets verneint, dem zerstörenden, auflösenden, dessen Wesen Finsternis ist und Verderben; die psychische an dem von der Achamoth gestalteten „Weltbaumeister" (*Dēmiurgŏs*), dem Schöpfer der sinnlichen Welt.

Im Demiurgen sind, ihm selber nicht bewußt, Triebe zu höherer Tätigkeit vorhanden. Eine „betriebsame Vielgeschäftigkeit" wohnt nach dem Ausdruck Valentins ihm inne, die nicht recht weiß wo hinaus, die ohne sicheres Ziel sich über Mittel und Wege nicht klar ist. Eben das ist ja das Wesen des Psychischen, sein Erbteil infolge jener Vermischung, und so spiegelt sich im Demiurgen die vollkommene Herrlichkeit des Pleroma in aller Unvollkommenheit wieder. Valentin sagt darüber: „Um wie viel geringer das Bild ist als das lebendige Antlitz, um so viel geringer ist diese Welt als die ewige. Was ist doch die Ursache des Bildes? Die Größe des Antlitzes, das dem Maler (dem Demiurgen) das Vorbild dargeboten, auf daß sein Bild durch Gottes Namen Ruhm erlange: die unsichtbare Gottheit wirkt mit, dem Gebilde das Gepräge der Echtheit zu verleihen."

Wie aber offenbart sich nun das wahrhaft Göttliche in der Welt? Der eigentliche Träger der Entwicklung ist der Mensch, den der Demiurg aus der Materie geformt hat, indem er dem Gebilde seinen seelischen Geist einhauchte. Ohne daß er es wußte, ist auf diese Weise ein Samenkorn aus dem geistigen Wesen der Urmutter in den Menschen gelangt, und so lebt in ihm der Trieb, nach dem Göttlichen zu streben, das der Horos als Soter in die Achamoth eingepflanzt hatte. Als nun der Demiurg und seine Engel bemerkten, daß ein fremdes Wesen von ihrem Gemächte Besitz ergriffen hatten, da packte sie die Angst, daß es über sie hinauswachsen werde, wie der

Künstler von Staunen und Schrecken ergriffen wird über das Werk seiner Hände. Und in ihrer Angst begannen sie ihr Werk zu entstellen, das Geistige im Menschen zu drücken durch das Hylische. Das ist die Bedeutung des Sündenfalles. Nun erhält der Mensch jene „Röcke von Fellen", von denen im ersten Buch Mosis (3, 21) geredet wird, das heißt in allegorischer Deutung, er wird mit der Materie umkleidet. Aber bei all dem, was der Demiurg selbsttätig zu vollbringen meint, handelt er, ohne es zu wissen, in höherem Auftrag. Das Göttliche soll eben alle Stufen der Entwickelung durchmachen, um endlich die Hyle zu überwinden. Den treibenden Faktor der Entwicklung bildet darum immer das Geistige. Es wirkt sich am Menschen aus und kommt im einzelnen zu ganz verschiedener Geltung. Das Geistige ist „Salz und Licht" der Welt.

Valentin verfolgt nun die Geschicke der Menschheit durch ihre Geschichte. Die drei Stufen wiederholen sich: die Heiden stellen das Reich Satans dar, die Juden das des Demiurgen, die Christen das des höchsten Gottes. Natürlich nicht so, daß dabei eine gänzliche Trennung eingetreten wäre. Auch das Heidentum ist höheren Einwirkungen zugänglich, im Judentum haben Elemente des Geistigen sogar eindringlich gewirkt, und umgekehrt sind ja nicht alle Christen Pneumatiker. Mit besonderer Feinheit sind die Wirkungen des göttlichen Prinzips im Judentum gezeichnet. Der Demiurg wird, unbewußt natürlich wie überall, wo er das Gute schafft, in geheimnisvoller Weise angezogen von dem Pneumatischen, das in einzelnen Persönlichkeiten hervortritt, und so macht er sie zu Propheten, Königen und Priestern, in denen sich nun das Pneuma im Gegensatz zum Demiurgen und seinen psychischen Zwecken auswirkt.

Das alles aber führt nicht zum Ende. Das Heil kann nur von oben her kommen durch unmittelbaren Eingriff des Göttlichen in die irdische Sphäre. Jener Soter, dem ja in

letzter Linie die Vermittelung der göttlichen Keime an die Welt der Psyche zu danken war, die den Prozeß geistigen Lebens überhaupt ermöglicht hatten, entschließt sich, selbst in diese Welt einzugehen, um zu erlösen, was an Geistigem und Göttlichem darin verborgen lebt. Und wiederum wiederholt sich die unbewußte Tätigkeit des Demiurgen, um jetzt endgültig zu seinem Schaden auszuschlagen. Auch in dem Demiurgen war der Gedanke lebendig geworden, seine Geschöpfe der Macht der Hyle, die ja nicht sein Prinzip war, wieder zu entreißen. So sendet er den Menschen einen Messias, sein Ebenbild. Der trägt nichts Stoffliches an sich, sondern hat einen psychischen Leib angezogen, und alles Körperliche, das sich an ihm vollzieht, ist nur Schein, läßt ihn in Wahrheit unberührt. Seinen Weg in diese Welt sollte er durch die Maria nehmen wie durch einen Kanal. So wollte es der Demiurg, und so geschah es auch. Aber wieder wirken höhere Kräfte mit: unbemerkt verbindet sich mit diesem Messias als mit seinem Werkzeug der Soter, der „obere Christus", um nun das wahre messianische Reich herbeizuführen. Bei der Taufe fand die Verbindung statt; als Taube senkte der Aeon sich auf ihn hernieder.

Wie aber setzte nun Valentin sich mit dem Leiden des Messias auseinander? Wirklich leidensfähig war ja nicht einmal der psychische, geschweige der pneumatische Messias. Auch ist von wirklichem Leiden bei Valentin nicht die Rede. Vielmehr, wie einst in jener oberen Welt der Soter die verirrte Sophia ins Pleroma zurückführte, indem er schützend seine in Kreuzesform gelegten Fittige über sie breitete, so dient das scheinbare Kreuzesleiden jetzt als Mittel, die Samenkörner des Geistigen zurückzuführen in die obere Welt. Valentins Jünger Herakleon hat das in seiner Erklärung des Johannesevangeliums durch den Gedanken mehr umschrieben als erläutert, daß der obere Christus durch sein Leiden die Kirche aus einer Räuberhöhle zum Gotteshause zubereitet habe. Als am Kreuz

der Ruf ertönte: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist", da war's ein Zeichen, daß der psychische Messias den ihn verlassenden Soter der Fürsorge des himmlischen Vaters empfahl, während er selbst zu seinem Vater, dem Demiurgen, zurückkehrte.

So sind die pneumatischen Keime in der Menschheit erlöst, und was im Ganzen geschah, soll sich nun am Einzelnen wiederholen: „Die bösen Geister", sagt Valentin, „müssen aus dem Herzen gestoßen werden, auf daß durch den einen Guten, der in seinem Sohn erschienen ist, das Herz gereinigt werde. Wohnen doch viele böse Geister in unserem Herzen; ein jeder vollbringt seine Werke in schändlicher Lust. Im Herzen geht's zu wie in einem Wirtshaus; auch das wird beschädigt, zertreten und mit Kot beschmutzt, da wüste Menschen darin hausen und den ihnen fremden Ort keiner Fürsorge wert machten. So bleibt auch das Herz unrein und die Wohnung böser Geister, bis es der Fürsorge teilhaft wird. Wenn aber der allein gute Vater ihm sein Auge zuwendet, dann wird es geheiligt und strahlt von Licht, und selig wird gepriesen, wer solches Herz hat: denn er wird Gott schauen."

Schon hier auf Erden sind die Wirkungen der Erlösung bemerkbar. Schon hier tritt der Pneumatiker in die göttliche Gemeinschaft, aber neben und mit ihm gehen die Psychiker durchs Leben, die noch nicht Erlösten und doch zur Erlösung Bestimmten. Für sie ist die Predigt von der „Vergebung der Sünden", denn sie brauchen ihrer noch, während der Pneumatiker, aller Schranken frei und im Bewußtsein, dem Demiurgen nicht mehr anzugehören, sich unmittelbar aufschwingen kann in das Reich des Geistigen. Für den Psychiker sind die Wunder, insbesondere das Wunder der Auferstehung, wie es im Evangelium (Joh. 4, 48) heißt: „Wenn ihr nicht Wunder und Zeichen schauet, so werdet ihr nicht glauben." Der Pneumatiker wird durch die innere Wahrheit der Dinge ergriffen; er hat, wie Herakleon sagt, eine „für das Leben empfängliche Art".

Er dient Gott im Geist und in der Wahrheit.

Und so arbeiten diese Geistesmenschen an der Vollendung der Erlösung. Sie streben alle dem einen großen Ziele zu, das am Ende der Tage in die Erscheinung treten wird: da wird die ganze materielle Welt in wesenloses Nichts versinken, da wird sich Soter mit Sophia zu einem Gespann verbinden, da werden die Geistesmenschen hinaufgehoben ins Pleroma, und unter ihnen werden auch die Psychiker, mit dem Demiurgen an der Spitze, das Maß von Seligkeit erhalten, das ihnen zukommt. Der Demiurg verharrt in dankbarer Freude, daß ihm durch den Soter eine fremde Welt geoffenbart worden ist, und fühlt sich als den Freund des Bräutigams, der sich freut an der Stimme des Bräutigams und daß die Hochzeit vollendet ist (Joh. 3, 29).

Kein Zweifel, daß der Mann, der dieses Gedicht erdachte, ein Christ sein wollte. Kein Zweifel auch, daß er es schon deshalb ist, weil er in Jesus Christus die göttliche Offenbarung sah. Aber ein Christ im Sinne der Kirche war er nicht. Mit der kirchlichen Auffassung des Christentums trat er an den entscheidenden Punkten in Widerspruch. Das wird deutlich, wenn wir uns, ohne Beschränkung auf Valentin, vielmehr unter Heranziehung auch anderer Systeme, noch einmal schematisch vergegenwärtigen, worin die Hauptabweichungen des Gnostizismus vom kirchlichen Christentum bestanden: 1. Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers. Dabei wird der höchste Gott dem des neuen Bundes, der Weltschöpfer dem des alten gleichgestellt, und, während man dem Christentum die höchste Ehre zu erweisen sucht, indem man seinen Gott von dem des Judentums trennt, reißt man es los von dem Boden, in den es als eine geschichtliche Religion hineingepflanzt war. Und mit dem Judengott fällt auch sein Buch als heilsverbindliche Urkunde. 2. Trennung des Christus der Gnosis und des Jesus der Geschichte. Der Aeon, der zur Erlösung des in die plumpe Materie gebannten Geistesfunkens aus der

Höhe entsandt wird, ist Christus, doch so, daß zwischen diesem idealen Christus und dem historischen Jesus scharf geschieden wird. Mit diesem geht der Aeon entweder nur eine zeitweilige Verbindung ein, vereinigt sich etwa mit ihm bei der Taufe und verläßt ihn vor dem Tode, oder der irdische Jesus ist nur die Erscheinung des himmlischen, der einen Leib annehmen mußte, um sichtbar zu werden, oder endlich die ganze sichtbare Erscheinung Christi, seine Geburt, sein Leben und sein Sterben war nur Schein (Doketismus, vom griechischen *dōkein*. d. h. scheinen). 3. Trennung der Menschen in Geistmenschen (Pneumatiker), in denen das zu erlösende Göttliche mit der Materie verbunden lebt, und Stoffmenschen (Hyliker), die als der Materie ganz verfallen nicht Gegenstand der Erlösung sein können; dazu bei einigen Systemen — wie bei Valentin — die Seelenmenschen (Psychiker), die zu einem gewissen Grade von Seligkeit bestimmt sind und für deren Verständnis die Heilswahrheiten in ein geschichtliches Gewand gehüllt werden mußten, die Menschen also der Wunder und Zeichen. 4. Trennung des Geistigen und des Leiblichen schon in dieser Welt, das heißt entweder Ertötung der Materie in der Askese oder Verachtung im Libertinismus. 5. Trennung des Geistigen und des Leiblichen in der Zukunft, d. h. Verwerfung der urchristlichen Jenseitshoffnungen, insbesondere des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches. Das alles läßt sich zusammenfassen in dem Gedanken: Erlösung ist Trennung des Geistes von der Materie; die Materie soll nicht verklärt, sie soll vernichtet werden.

Mit großem Nachdruck, im scharfen Gegensatz zur Kirche und mit der bewußten Absicht, ihr minderwertiges oder verfälschtes Christentum durch ein besseres, gereinigtes zu ersetzen, hat

## Marcion

ein Schiffsherr aus Sinope in Pontus, diesen Standpunkt vertreten. Als Marcion der römischen Gemeinde beitrat, hat er ihr, wie

es damals üblich war, als freiwillige Gabe ein sehr bedeutendes Geldgeschenk gemacht. Als er kurze Zeit darauf mit der Gemeinde sich entzweite und man ihn ausschloß, hat man ihm das Geld wieder mitgegeben. Nach bestimmter Nachricht geschah das im Herbst des Jahres 144. Seit dieser Zeit hat Marcion eine von Jahr zu Jahr wachsende, besonders im Orient sich rasch verbreitende Gemeinschaft um sich gesammelt, die auch mit seinem Tode nicht erlosch, sondern noch durch Generationen ein kräftiges Dasein führte, bis sie von anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere den Manichäern, aufgesogen worden ist.

Eine hübsche Anekdote, die wahr sein kann, wenn sie auch aus einer nicht ganz einwandfreien Quelle stammt, erzählt, Marcion habe mit den römischen Presbytern über die These disputiert, daß das Christentum als etwas völlig Neues dem Judentum nicht aufgepfropft werden dürfe. Das sei, wie wenn man einen Lappen von einem neuen Kleide reiße, um ihn auf ein altes zu setzen, oder neuen Wein in alte Schläuche fülle. Dieser Antijudaismus ist das Hauptkennzeichen des Mannes. Er hat ihn gradezu zu einem System ausgebildet, einem System, das, nicht vergleichbar mit den Spekulationen eines Valentin und mancher anderer, doch die Grundsätze des Gnostizismus unverkennbar zum Ausdruck bringt. Spekulative Interessen bemerkt man bei Marcion nicht. Ein deutliches Zeichen dafür, daß er sich um die vorweltliche Entwicklung der Dinge nicht bekümmert hat, ist, daß er keine Aeonenlehre kennt. An dem entscheidenden Punkte aber geht er mit den Gnostikern: auch ihm erscheint die Welt, das heißt die gestaltete und belebte Materie, der Kosmos, nicht als das Werk des höchsten Gottes, sondern eines von ihm getrennten Schöpfergottes (Demiurgen). Doch über das metaphysische Verhältnis dieser beiden macht er sich keine Gedanken. Sie treten in seinen Gesichtskreis nur als der Christengott und als der Judengott, und seine Vorstellung von beiden bewegt

sich ganz innerhalb der von den Religionsurkunden der Juden und der Christen gesteckten Schranken.

Die Lektüre des Alten Testamentes hatte in Marcion die Ueberzeugung wachgerufen, daß ein Gott, der nur nach dem Grundsatz der strafenden, der vergeltenden Gerechtigkeit zu handeln schien, der Gott des neuen Bundes, der Liebe und Güte, nicht sein könne. Mochte er ein gerechter Gott sein, ein guter Gott, wie er in Christus auf Erden erschien, war er nicht. Das zeigte der Vergleich mit den Schriften des Neuen Bundes. Der Schöpfergott ist gerecht nach dem Satze: Auge um Auge, Zahn um Zahn (3. Mos. 24, 19f.); der gute Gott hat diesen Satz ausdrücklich aufgehoben (Luk. 6, 27 ff.; vgl. Matth. 5, 38 ff.). Hat nicht der Schöpfergott Feuer vom Himmel regnen lassen (2. Kön. 1, 10. 12), und hat nicht der gute Gott in Christus die Jünger bedräut, die solches fordern (Luk. 9, 54 ff.)? Hat nicht der Schöpfergott den Diebstahl zugelassen (2. Mos. 11, 2; 12, 35), und kann man sich ihm gegenüber nicht auf Paulus berufen, der da sagt: „Du predigst, man solle nicht stehlen, und du stiehlst?" (Röm. 2, 21). Der Schöpfergott ist weder allwissend noch allmächtig, er mußte erst nachsehen, was Adam tat (1. Mos. 3, 9), und was in Sodom vorging (1. Mos. 18, 21); der gute Gott weiß alles und kann alles. Zu jenem Gotte paßt das Alte Testament mit seinem Zeremonialgesetz und seiner niederen Sittenlehre, nicht aber das Neue Testament. Die Methode, mit der die Kirche das Offenbarungsbuch des Alten Bundes für das Christentum zu retten verstand, die Methode der Umdeutung, der Unterlegung eines tieferen Sinnes, hat Marcion mit nüchternem Wirklichkeitssinn nicht angewendet. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes wollte er nicht bestreiten; aber die darin erzählten Wunder sind nur die Zeichen des Schöpfergottes, die Propheten sind seine Sendlinge und ihre Weissagungen gelten einem mit großer Macht ausgerüsteten Messias, den der Schöpfergott schicken wird, um sein auserwähltes Volk in

einem großen Reiche zu sammeln, ihm zur Herrschaft über die ganze Erde zu verhelfen und über Heiden und Sünder strenges Gericht zu halten.

Hier greift der gute Gott ein. Er hat sich bisher wie ein Zuschauer verhalten. In der Welt des Schöpfers war er völlig unbekannt; der ahnte in seinem Wirkungskreise nichts vom Dasein eines anderen, höheren Gottes. Den neuen Plan des Schöpfers aber durfte der gute Gott nicht zur Ausführung gelangen lassen. Er hat ja alles, was jenem fehlt; er ist die vollendete Liebe und Güte. So will er sich der Sünder erbarmen und die vom Judengott Verworfenen aus ihren Banden befreien. Um das durchführen zu können, entschließt er sich selbst auf diese Erde herabzukommen, als ein Dieb und Räuber, wie die kirchlichen Theologen höhnen, in eines anderen Schöpfung. Offenbar hat sich Marcion gar keine Mühe gegeben, den nun erscheinenden Christus von dem guten Gotte verstandesmäßig zu scheiden. Sein religiöses Interesse lag ganz nach der Seite der Ineinsschauung. Von irgend welcher Verbindung des Göttlichen mit Fleischlichem darf natürlich keine Rede sein. Was immer an Christus geschieht, das geschieht nicht an einer menschlichen Persönlichkeit, sondern an einem göttlichen Wesen. Und ganz unvermittelt ist dieses Wesen in die Erscheinung getreten. Das Evangelium des Lukas, das auch dem Marcion als heilige, ja als die einzige evangelische Urkunde galt, enthielt freilich eine sehr menschliche Jugendgeschichte. Die konnte Marcion nicht brauchen. Mit kühnem Schnitt beseitigte er sie, und in dem Texte, den man in den Kreisen der Marcioniten las, begann das Evangelium, indem der Eingang des dritten Kapitels mit dem Ausgang des vierten (4, 31) verbunden und für Jesus Gott eingesetzt wurde, unvermittelt: „Im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius kam Gott herab nach Kapernaum und lehrte an den Sabbaten".

Und nun verläuft alles in Antithesen. In allem tut der

gute Gott in Chriſtus das Gegenteil von dem, was der Schöpfergott getan hatte. Waren dieſem die Gerechten wert, Chriſtus ruft die Zöllner und Sünder, die Mühſeligen und Beladenen zu ſich. Nach dem Geſetz verunreinigt der Ausſatz (3. Moſ. 13, 3), Chriſtus berührt die davon Betroffenen (Luk. 5, 12), Eliſa hat nur einen mittelſt Waſſer geheilt (2. Kön. 5, 10), Chriſtus heilt viele durch ſein Wort. Schickte der Schöpfergott Bären aus gegen die Kinder, um die Beſchimpfung Eliſas zu rächen (2. Kön. 2, 24), Chriſtus hat gerade die Kinder zu ſich entboten (Luk. 18, 15). Soll der Meſſias des Schöpfers nur die Juden aus der Zerſtreuung zuſammenführen, Chriſtus will alle Menſchen befreien. War das Judentum auf ein Volk beſchränkt, zum Chriſtentum werden ſie aus allen Völkern übertreten. Und gehen die jüdiſchen Hoffnungen auf ein irdiſches Reich, ſo verſpricht Chriſtus den Seinen ein Reich von himmliſcher, ewiger Art.

Der Schöpfergott hatte anfänglich dem Wirken des Meſſias, den er für ſein Werkzeug hielt, erwartungsvoll zugeſchaut. Erſt allmählich verſtand er, daß er ſich getäuſcht hatte; denn immer mehrere fielen ab von ſeinem Geſetz. Da überantwortete er den Betrüger ſeinen Gläubigen, damit ſie ihn ans Kreuz hefteten. Aber auch hierbei hat er ſich geirrt, wenn er den guten Gott zu beſiegen vermeinte; denn auch der Kreuzestod des Meſſias, das ſcheinbare Leiden des höchſten Gottes, ſchlug ihm zum Nachteil aus. Und auch ſeine weiteren Maßregeln bringen ihm kein Glück. Er ſchickt den Geſtorbenen zum Hades hinab, aber Chriſtus predigt im Hades, findet Glauben bei denen, die der Judengott verworfen hat, und zieht ſie mit ſich empor zum guten Gott. Da verdunkelt der Demiurg ſeine Sonne und hüllt ſeine Welt in Finſternis. Es iſt nur ein ſchlechter Troſt, daß auch ſein Meſſias noch erſcheinen und ſein Reich, das tauſendjährige, in Gegenſatz treten wird zum himmliſchen, unvergänglichen Chriſti. Da werden die Auferſtandenen leben und herrſchen, nachdem ſie die irdi-

schen Körper abgelegt haben, frei vom Vergänglichen, frei von der Materie. Und auch in diesen letzten Tagen bleibt der gute Gott der Gott der Liebe. Die ihm nicht haben folgen wollen, sondern in der Gemeinschaft des Schöpfergottes verharrten, straft er nicht selbst: er übergibt sie dem Demiurgen, in dessen Feuer mögen sie brennen. Für die Gläubigen aber des himmlischen Vaters gibt es kein Gericht, sie stehen unter der Liebe Gottes; und daß Christus wiederkehren werde, Gericht zu halten über Lebende und Tote, ist für Marcion ein unfaßbarer Gedanke.

Es ist nichts leichter als an diese Lehre die kritische Sonde anzulegen. Tertullian hat in umfangreichen Gegenschriften dieses Geschäft mit Erfolg besorgt und dabei nicht versäumt, die ganze Lauge seines Spottes über die zahllosen Unwahrscheinlichkeiten und Ungereimtheiten auszugießen, die uns heutige fast kindlich anmuten. Dagegen hat er für den großen Grundgedanken, den Gedanken von der schlechthinigen Neuheit und Selbständigkeit des Christentums, der doch überall durch die Schalen hindurchbricht, kein Verständnis gezeigt. Er ist schon in jener Erzählung von dem Streit mit den Presbytern gut veranschaulicht. Freilich ließ er sich so nur durchführen, wenn man mit der Geschichte und ihren Urkunden willkürlich umsprang. Und das hat Marcion getan wie kaum ein anderer. Derselbe Mann, der das Alte Testament als geschichtliche Urkunde bestehen ließ und die ungeschichtliche Umdeutung seines Inhalts verwarf, war in dem Vorurteil befangen, daß die christlichen Schriften, wie sie in der Kirche heilig gehalten wurden, teils schon in der apostolischen Ueberlieferung absichtlich verfälscht, teils überhaupt von Männern abgefaßt seien, denen der Geist des wahren Christus fremd war. Als solche falsche Apostel erschienen ihm in erster Reihe Petrus, Johannes, Jakobus, überhaupt die Urapostel, und er verfehlte nicht, sich auf den Galaterbrief (2, 14) zu berufen, wo Paulus diesen Aposteln vorwerfe, daß sie nicht in der

Wahrheit des Evangeliums wandelten.

Paulus allein war ihm der wahre Apostel. Daß er es grade bei ihm mit einem Juden von echtem Schrot und Korn zu tun hatte, übersah er völlig. Daß grade Paulus die ganze Kraft seiner Dialektik daran gesetzt hatte, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum aufzuzeigen, verschlug bei ihm nicht, oder wo die Spuren zu deutlich waren, beseitigte er sie. Ihm blieben ja die großen Antithesen: Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben. Sie in einer höheren Einheit wieder zusammenzufassen, wäre ihm ein blasphemischer Gedanke gewesen. Kann man sich einen größeren Gegensatz denken als zwischen Paulus, der seinen Glauben und seine Hoffnung gründete auf den Christus, der vom Weibe geboren, entsprossen aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch, bestimmt war zu Gottes Sohn in Kraft nach dem Geist, und Marcion, der Gott herabkommen läßt nach Kapernaum? Würde nicht Paulus, wie Justin es tat, dem Ketzer vorgehalten haben: „Ich würde dem Herrn selbst nicht glauben, wenn er einen anderen Gott verkündigte als den Schöpfer?"

Marcion verstand es freilich, Paulus zum Eideshelfer aufzurufen, indem er, falls ihm eine Stelle der paulinischen Briefe zu seinen Gedanken nicht zu passen schien, sie willkürlich änderte. Am bezeichnendsten ist wohl die Aenderung, die er im Epheserbriefe vornahm. Dort schreibt Paulus (3, 9), er wolle deutlich machen, „welches die Heilsbedeutung des Geheimnisses sei, das von Ewigkeit her *in* dem Gott verborgen gewesen sei, der alle Dinge geschaffen hat". Marcion strich in dem festen Glauben, eine urchristliche Fälschung vor sich zu haben, das Wörtchen „in", und mit dieser scheinbar unbedeutenden Aenderung stürzte er den ganzen Gehalt des Satzes von Grund aus um. Denn jetzt bezeugte es ja der Apostel, daß der Schöpfergott nichts ahnte von dem Heilsplan des guten Gottes. Und dennoch wurzelt auch Marcion im echten

Paulus. Das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christus ist doch der Grundtrieb seiner Religiosität, der ihm eben die kirchliche, mit der Welt vermittelnde Fassung des Evangeliums als unzulänglich, als verfälscht erscheinen ließ. Es wird Gelegenheit sein, darauf noch einmal zurückzukommen.

In seinen Gemeinden ist Marcion als der „heiligste Lehrer" verehrt worden: Paulus sitzt zur Rechten, Marcion zur Linken des Herrn. Auch als den Apostelfürsten hat man ihn bezeichnet. Sein dogmatisches Werk, dem er bezeichnenderweise den Titel: „Antithesen" gegeben hatte, stand zeitweise in kanonischem Ansehen. Jetzt müssen wir uns seinen Inhalt mühsam aus Tertullians und anderer Ketzerbestreiter Schriften wiederherstellen. Die Katholiken haben den gefährlichen Reformer grimmig gehaßt. Der Syrer Ephräm sah Jahrhunderte später noch in ihm das eine Haupt des dreiköpfigen Ketzerungeheuers Marcion, Mani, Bardesanes. Christen wollte man in den Marcioniten nicht anerkennen. All das bringt deutlich zum Ausdruck, daß Marcions Lehre viel tiefer in die Massen gedrungen ist als die Faustphilosophie Valentins, und wirklich bedeutet sein Auftreten für die Geschichte der Kirche im zweiten Jahrhundert den tiefsten Einschnitt.

Wer sich diese Tatsache gegenwärtig hält und wer da weiß, welche grundstürzende Gefahr der Marcionitismus für die katholische Kirche nach 150 bedeutet hat, der hält auch den Schlüssel in Händen für die Entstehung des Taufbekenntnisses, das heißt der kirchlichen Anordnung, der zufolge der Täufling zu bekennen hatte, welche Glaubenssätze den Inhalt seines Christentums ausmachten. Die Erfahrung zeigte, daß mit der alten Formel, die der Täufer bei der Handlung sprach, ketzerischen Auffassungen nicht genügend vorgebeugt werden konnte. Hier war ein Mann, der auf jene Formel hin getauft und in die christliche Gemeinde aufgenommen worden war. Und dieser Mann bestritt alle die Sätze, die von jeher Gemeingut der Christenheit gewesen waren: er sprach von

zwei Göttern, nicht von einem Gott, Vater des Alls; für ihn war Christus nicht der Sohn dieses einen Gottes, der die Welt geschaffen hatte, sondern die Erscheinung eines großen Unbekannten, nicht geboren vom Weibe, auch nicht gekreuzigt, nicht begraben, nicht aufgefahren, vor allem nicht wiederkehrend zum Gericht; nichts endlich weiß dieser Mann von einer Auferstehung des Fleisches, die für den gläubigen Christen Kern und Stern aller Zukunftshoffnung bildete. Und auf Grund dieser Theorien predigt er eine Sittlichkeit, die mönchisch und geeignet war, die Kirche aus jeder Verbindung mit der wirklichen Welt zu bringen, die den Weg zu eng und die Pforte zu schmal zu machen schien.

Diese grundstürzenden Irrtümer galt es abwehren. Was die Gnosis an Gefahren in sich barg, schien sich in Marcion wie in einem Brennpunkt gesammelt zu haben. Das antignostische Taufbekenntnis ist mit der besonderen Spitze gegen Marcion geschaffen worden. In Rom, wo das Uebel ausgebrochen war, entschloß man sich zuerst, es wieder zu bannen, und so sind die römischen Presbyter, von ihrem Bischof geführt, die Urheber des Taufbekenntnisses geworden. Sachlich bedeutete ihre Tat keine Neuerung, und doch ist sie die größte und folgenschwerste Umwälzung auf dem Gebiete christlichen Glaubenslebens gewesen, denn eine scharfe, deutlich erkennbare Grenze war nun zwischen Rechtgläubigkeit und Irrglauben gezogen. Fürderhin soll sich niemand mehr einen Christen nennen dürfen, der den alten Glauben nicht in der von der Kirche zum Gesetz erhobenen Form bekennt.

Haben wir, soweit es unser Quellenmaterial zuließ, die geschichtliche Lage, in der es zur Aufstellung eines Taufbekenntnisses gekommen ist, richtig gedeutet, so gilt es nunmehr, den

## Inhalt des Bekenntnisses

einer geschichtlichen Prüfung zu unterziehen.

Wir sind gewohnt, von drei Artikeln unseres Glaubens-

bekenntnisses zu reden. Diese Redeweise ist nicht altkirchlich, sie ist überhaupt vor Luther, der seine Erklärung nach dem Schema der drei Artikel aufgebaut hat, nicht nachweisbar. Man hat sogar darüber gestritten, wie weit von einer Dreiteilung geredet werden dürfe. Scheint doch die alte Legende, die die Sätze unter die Apostel verteilt, eher eine Zwölfteilung zu befürworten. Aber an dieser Zwölfteilung werden eben die Zwölfapostel Schuld sein, und für die Ursprünglichkeit der Dreiteilung spricht schon ein gewichtiger äußerer Grund. Die Formel setzt vor Gott, Jesus Christus und heiligem Geist jeweils mit „und an" von neuem ein, während diese Worte sonst und insbesondere bei den nach dem Geist genannten Glaubensgütern fehlen. Blicken wir auf den Taufbericht Justins (s. o. S. 13 zurück), so finden wir eine Bestätigung unserer Auffassung darin, daß nach Justin die Taufe vollzogen ward auf den Namen Gottes, des Allvaters und Herrn, auf den Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, und auf den Namen des heiligen Geistes, der durch die Propheten auf Jesus hin geweissagt hat. Auch andere Stellen in Justins Apologie berechtigen zu dem Schlusse, daß die Zusammenstellung Gott, Jesus Christus, heiliger Geist bei Erteilung der Taufe solenn gewesen ist.

Darf man aus diesem Sachverhalte schließen, daß das Taufbekenntnis auf einer dreigliedrigen Taufformel aufgebaut ist, so beweist die Uebereinstimmung zwischen dem Bekenntnis und dem Berichte Justins, daß der Wortlaut dieser Formel mit dem

Taufbefehl

nicht identisch war. Der Taufbefehl ist uns im Evangelium nach Matthäus (28, 19) überliefert und lautet hier: „Zieht nun aus und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und belehret sie, zu halten alles, was ich euch aufgetragen habe." Die literarische Geschichte dieses Taufbefehles ist leider

noch keineswegs aufgehellt. Die Zusammenstellung Vater, Sohn und Geist findet sich in der gesamten Literatur bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts nur an dieser Stelle und an der schon angeführten (s. o. S. 14) der Apostellehre, von der die Annahme berechtigt ist, daß eben der Wortlaut bei Matthäus auf ihre Fassung eingewirkt habe. Markus und Lukas haben einen Taufbefehl überhaupt nicht. Auch der jetzige, nicht ursprüngliche Schluß des Markusevangeliums kennt nur die Aufforderung (16, 15): „Ziehet aus in alle Welt und prediget die Frohbotschaft aller Kreatur." Ja, es besteht die nicht unbegründete Mutmaßung, daß auch im Matthäus-Evangelium der Befehl nicht immer so gelautet habe, wie wir ihn lesen. Noch bis ins vierte Jahrhundert hinein lassen sich Spuren einer Lesart verfolgen, nach der im Taufbefehl ursprünglich nur die Taufe auf den Namen Christi vorgesehen war.

Das würde der Tatsache entsprechen, daß in der apostolischen Zeit und über sie hinaus eben auf den Namen Christi getauft worden ist. Die Apostelgeschichte läßt hierüber keinen Zweifel: „Aendert euren Sinn", predigt Petrus (2, 38), „und lasset sich ein jeglicher unter euch taufen auf den Namen Jesus Christus zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen." Daß Taufe und Geistempfang nicht zusammenfallen, ergibt sich aus Kap. 8, 16, wo es heißt: „Petrus und Johannes zogen hinab (nach Samaria) und beteten für sie, daß sie den heiligen Geist empfingen. Denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist." Auch 10, 48 befiehlt Petrus den Heiden, „sich im Namen Jesu Christi taufen zu lassen". Und in Ephesus tauft Paulus die Johannesjünger, die „auf die Taufe des Johannes" getauft waren, nunmehr „auf den Namen des Herrn Jesus" (19, 5). Seine eigenen Worte im Eingang des ersten Briefes an die Korinther lassen keine andere Deutung zu: „Ist Christus

zerteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?" (1, 13). Heißt es doch im Römerbriefe (6, 3) ausdrücklich: „Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind?"

Das wird noch deutlicher, wenn wir in den Sinn der Formel: taufen auf den Namen Christi oder im Namen Christi — was, wie der Vergleich der Quellenstellen zeigt, gleichbedeutend ist —, einzudringen versuchen [1]). Zum richtigen Verständnis dieser Formel, über die wir so leicht hinweglesen, eben weil sie so formelhaft geworden ist, muß man wissen, daß im Judentum der Glaube allgemein war, daß man die bösen Mächte der Dämonen bannen und beschwören könne, indem man den Namen Gottes über ihnen nannte, und daß man in diesem Namen auch die Krankheiten austrieb. In der evangelischen Literatur finden sich nun mehrfache Angaben, die beweisen, daß die Jünger diese magische Kraft auch dem Namen ihres Meisters Jesus zuschrieben. Im Schluß des Markusevangeliums (16, 17. 18) sagt der Auferstandene voraus, was geschehen wird: „In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden mit Zungen reden, sie werden Schlangen aufheben, und wenn sie etwas tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden, Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird es gut mit ihnen werden." Und so sagen die Jünger (Luk. 10, 17): „Herr, selbst die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen", und Jesus bestätigt, daß er ihnen Vollmacht gegeben habe, „zu wandeln über Schlangen und Skorpionen." Die Jünger wissen auch von Betrug zu reden (Mark. 9, 38 f.): „Meister, wir sahen einen, der trieb die Dämonen aus in deinem Namen, und wir wehrten es ihm, weil er nicht mit uns zog." Und im Matthäusevangelium (7, 22) werden Jesus selbst die warnenden Worte in den Mund gelegt: „Es werden viele zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben

wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Taten getan?"

Auch in der Kirche blieb die Beschwörung im Namen Jesu etwas ernsthaft Gemeintes. Das zeigt ein Blick in unseren Justin. Wir lesen in der Apologie:

„Der Name Jesus" (hebräisch Jehoschuah, das ist Gotthilf) „enthält Namen und Begriff eines Menschen und eines Erlösers. Denn er ist auch Mensch geworden, nach Gottes, seines Vaters, Willen, zur Welt gekommen für die gläubigen Menschen und zur Vernichtung der Dämonen. Das könnt ihr noch jetzt erfahren aus dem, was vor euren Augen geschieht. Haben doch viele der Unsrigen, nämlich der Christen, durch die Beschwörung auf den Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, auf der ganzen Welt und in eurer Stadt viele von Dämonen Besessene, die von allen anderen Beschwörern, Besprechern und Heilkünstlern nicht geheilt worden waren, geheilt und heilen noch viele, indem sie die Dämonen, die in den Menschen hausen, zur Ruhe und zum Ausfahren bringen."

Und in einer anderen Schrift Justins, dem Gespräch mit dem Juden Trypho, heißt es:

„Wir nennen ihn Helfer und Erlöser, und die Gewalt seines Namens macht selbst die Dämonen zittern, und sie gehorchen noch heute, wenn sie ausgetrieben werden durch den Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, der da Landpfleger war in Judäa."

Nun ist natürlich die Taufformel als solche keine Beschwörungsformel, keine exorzistische Formel, um in der Kirchensprache zu reden. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Taufe „auf den Namen Jesu" den Sinn hatte, daß über dem, der zur Gemeinschaft der Gläubigen Jesu Christi herantrat, der reinigende und befreiende Name des Messias, des Heilandes und Erlösers, gesprochen wurde, der zum Vater im Himmel zurückgekehrt war und vom Himmel aus als der er-

höhte Herr (griechisch *kýrios*) für seine Gemeinde fortwirkte. Der Täufling wurde, wie die angezogenen Stellen aus Paulus, zumal wenn man sie im Zusammenhange liest, deutlich beweisen, Jesu Eigentum, er gehörte ihm zu. Und wo immer der Täufling die Kraft des Sakramentes in sich spürte, da geschah es „im Namen Jesu."

Die Sitte, auf den Namen Jesu zu taufen, ist auch nicht mit einem Male verschwunden. Im „Hirten des Hermas", der Schrift eines christlichen Propheten in Rom, die man der Zeit bald nach 100 zurechnen darf, wenn sie auch als Ganzes später veröffentlicht sein mag, ist wiederholt von der Taufe auf den Namen des Herrn oder auf den Namen des Sohnes Gottes die Rede, während von einer dreigliedrigen Formel jede Spur fehlt. Und noch ein Jahrhundert und mehr, nachdem diese Formel in den allgemeinen Gebrauch der Kirche übergegangen war, sind lebhafte Erörterungen darüber gepflogen worden, ob man die Taufe auf den Namen Jesu, die immer noch bei einzelnen Gruppen in Anwendung kam, anerkennen dürfe oder nicht.

Wann und unter welchen Umständen die erweiterte Formel zuerst in Anwendung gekommen ist, entzieht sich unserer Kenntnis ebenso, wie es dunkel bleibt, auf welche Weise der durch Matthäus bezeugte Wortlaut: „Vater, Sohn, Geist" über den anderen „Gott, Jesus Christus, Geist" den Sieg davon getragen hat. Doch sind einige Mutmaßungen gestattet, an denen wir um so weniger vorübergehen dürfen, als das Problem der

## Dreiheit

für unser Thema von größter Bedeutung ist.

Die größte Wahrscheinlichkeit darf die Annahme beanspruchen, daß die Einbürgerung der, oder richtiger einer dreigliedrigen Formel bei der Taufe in Zusammenhang steht mit der Einbürgerung der Sitte der dreimaligen Eintauchung, wie sie uns durch die Apostellehre (s. o. S. 14) und Justin

bezeugt ist. Diese Sitte ist auf heidnischem, auf römisch-griechischem Boden wohl schon bald aufgekommen, da sie dem, was in anderen Kulten üblich war, entsprach. „Die Eintauchung bei der Taufe mußte dreimal erfolgen, genau nach dem vorchristlichen Herkommen, und wenn man anfangs und später in einzelnen Kreisen, im Gegensatz gegen das Heidentum und nachher gegen Sekten, auf den Namen oder den Tod Christi nur einmal eintauchte, so mußte doch die eingewurzelte Vorstellung, daß für alle religiösen, vorab für lustrale (das heißt reinigende) Handlungen die Dreizahl unerläßlich sei, sich schon von Anfang an vieler Orten geltend machen und schließlich durchdringen [1])."

Doch erklärt dieser Hinweis nicht alle Dreiheitsformeln; denn es begegnen uns solche an einer Reihe von Stellen der urchristlichen Literatur außer jedem Zusammenhang mit der Taufformel, und bereits zu einer Zeit, da man nur die Taufe auf den einen Namen kannte. Unmöglich also können auch diese Formeln sich aus der Taufe und dem Brauch des dreimaligen Untertauchens entwickelt haben. Wir führen, um unser Material an diesem wichtigen Punkte vollständig übersehen zu können, die Stellen sämtlich an, und zwar in der Reihenfolge, in der sie mutmaßlich entstanden sind.

Paulus im ersten Brief an die Korinther (12, 4—6): „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; und es sind mancherlei Dienstleistungen, aber es ist ein Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen." Und im zweiten Korintherbrief (13, 13): „Die Gnade des Herrn Jesu und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen."

Paulus (?) im zweiten Brief an die Thessalonicher (2, 13. 14): „Wir aber sollen Gott danken allezeit um euch, vom Herrn geliebte Brüder, daß Gott euch von Anfang an erwählt hat zum Heil in Heiligung des Geistes und Glau-

ben der Wahrheit, wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium zum Erwerb der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus."

Paulus (?) im Brief an die Epheser (4, 4–6): „Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid in Einer Hoffnung eures Berufes; Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe; Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allem."

Sogenannter erster Brief des Petrus (1, 1): „nach der Voraussicht Gottes des Vaters, durch die Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit Christi Jesu Blut."

Brief des römischen Klemens an die Korinther (46, 6): „Haben wir denn nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der auf uns ausgegossen ist?" Und (58, 2): „Denn so wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist, der Glaube und die Hoffnung der Erwählten."

Ignatius an die Epheser (9, 1): „Steine seid ihr für den Tempel des Vaters, zubereitet zum Hausbau Gott Vaters, hinaufgezogen in die Höhe mittelst der Hebemaschine Jesu Christi (Jesus Christus?), das heißt des Kreuzes, indem der heilige Geist als Seil dient." Und an die Magnesier (13, 2): „Seid untertan dem Bischof und einander, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische und die Apostel Christo und dem Vater und dem Geiste."

Sogenannter Brief des Judas (V. 21): „Betet in heiligem Geiste, bewahret euch selbst in der Liebe Gottes, wartend auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus."

Auch dieser Ueberblick bestätigt unser bisheriges Ergebnis. Wir sehen, daß an sämtlichen Stellen Gott (Gott Vater), Jesus Christus (Herr Jesus Christus, Herr) und heiliger Geist — nicht Vater, Sohn und Geist — irgendwie verbunden erscheinen.

Woher nun diese Dreiheit? Liegen hier spekulative Ge-

danken über das Wesen der Gottheit zu grunde? Sieht man schon damals in der dreifachen Entfaltung seines Wesens die Eigenart des Christengottes? Davon kann angesichts der aufgeführten Stellen nicht die Rede sein. Nirgendwo ist gesagt, daß diese „Drei" „Eins" seien, im Gegenteil verrät überall die Betonung jedes einzelnen Wesens in seiner Einheit, daß man an eine Gesamt-Einheit der Drei noch gar nicht denkt. Oder wäre es nicht das Höchste gewesen, bei allen Mahnungen zur Einheit, denen diese Formeln so häufig dienen, zu sagen: Und diese Drei sind Eins! Wir beobachten weiter, daß die Dreiheit keineswegs immer rein zur Erscheinung kommt. Die Stelle aus dem Epheserbrief und die zu zweit angeführte aus dem Brief des Klemens beweisen, daß auch andere Güter unbefangen neben dem Geist genannt werden, daß man also bei solchen Formeln nicht an eine Entfaltung des Wesens der Gottheit, sondern an eine Zusammenstellung des höchsten Besitzes der Christenheit zum Zweck der Ermahnung, des Schwures und der Feierlichkeit der Rede überhaupt dachte.

Man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, daß gerade das liturgische Bedürfnis und eine lange liturgische Gewohnheit solche dreigliedrige Formeln hervorgerufen haben. „Drei" ist eine viel gebrauchte, alte Zahl, oft mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidet. Dreimal geschieht viel in vielen Religionen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß dreifach schon der Segen Aarons ist, den wir allsonntäglich in der Kirche hören: „Der Herr segne dich und behüte dich; der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden" (4. Mos. 6, 24 ff.). In Israel und draußen bei den Heiden war dies feierlich liturgische Sprache. Und auch aus dem Neuen Testament lassen sich Formeln genug erbringen, in denen die Dreiheit das aufbauende Gesetz ist und die doch keineswegs eine Entfaltung der Gottheit allein darstellen wollen. So sei

besonders auf zwei Formeln hingewiesen, die Gott, Christus und die Engel zusammenstellen:

1 Tim. 5, 21: Ich beschwöre dich vor Gott und Christus Jesus und den auserwählten Engeln,

Luk. 9, 26: Wenn er kommt in der Herrlichkeit seiner Person und des Vaters und der heiligen Engel.

Das vollkommenste liturgische Beispiel ist aber die mehrmals dreigliedrige Formel der Offenbarung Johannes (1, 4):

Gnade sei euch und Friede von dem, der da ist
und der da war und der da sein wird
und von den sieben Geistern, die vor seinem Throne sind,
und von Jesus Christus,
dem treuen Zeugen
dem erstgeborenen von den Toten,
und Herrscher über die Könige der Erden.

Nach diesen und anderen Beispielen und bei dem gänzlichen Fehlen einer Lehre von einer dreifachen Entfaltung des Wesens Gottes und einer Dreieinigkeit bleibt es am wahrscheinlichsten, daß alte liturgische Gewohnheit, das Gesetz der Dreizahl, auch die Formeln mit Gott, Christus und Geist gebildet hat. Sie fallen uns heute unter den andern nur deshalb auf, weil sie nachher eine so große Geschichte bis hin zur Proklamierung der Trinität gehabt haben. Im Bedürfnis nach Schwur-, Mahn- und Segensformeln griff man eben zu den drei durch die Ueberlieferung gegebenen „Namen", ohne irgendwie damit etwas Besonderes, Geheimnisvolles aussprechen zu wollen. An die Stelle des Geistes treten manchmal die Engel, andere große Namen wie Kirche, Glaube, Sündenvergebung gesellen sich zu ihm.

Man hat auch versucht, an diesem Punkte einen Einfluß polytheistischer Religion auf das Christentum festzustellen. In der Tat finden sich gar nicht selten Götterdreiheiten in den Religionen rings um Palästina her, ja bis hin nach Indien. Das hängt entweder gleichfalls mit der natürlichen „heiligen"

Bedeutung der Dreizahl zusammen oder kommt daher, daß man in polytheistischen Religionen Götterfamilien kennt: Vater, Mutter und Sohn, wie etwa die ägyptische Dreiheit: Osiris, Isis und Horus sie zeigt. Indessen ist ein deutlicher Einfluß hier bis jetzt nicht festzustellen gewesen. Wenn man auf die babylonische Götterdreiheit Ea, Anu, Gibil hingewiesen und betont hat, daß der Dritte, Gibil, ein Feuergott und Fürsprechergott sei, daß auch der heilige Geist als Feuer erscheine (Apg. 2) und bei Johannes Fürsprecher *(paráklētos)* genannt werde[1]), so ist doch die Feuererscheinung allen himmlischen Gestalten nach dem Glauben Israels eigentümlich, und Fürsprecher heißt eigentlich der Christus bei Johannes, der Geist ist nur an seiner Stelle „der andere Anwalt" (Joh. 14, 16, 1 Joh. 2, 1). Die Aehnlichkeit mit der ägyptischen Götterfamilie ist aber im größten Teil der Christenheit gering. Nur die Judenchristen (s. S. 75) haben in ihrem Hebräerevangelium den heiligen Geist, der in semitischer Sprache *(ruach)* weiblichen Geschlechts ist, Jesu Mutter genannt. Hier wäre also solch ein fremdes Vorbild denkbar. Aber der ihnen gleichzeitige Paulus stellt in seinen Formeln den Geist, der im Griechischen *(pneuma)* Neutrum ist, an die dritte Stelle.

Nach alledem hält man sich am sichersten an die liturgische Bedeutung der Dreizahl und stellt die dreigliedrigen Formeln mit Gott, Christus und Geist neben die mit andern großen „Namen" und Gütern der Christenheit. An eine Dreieinigkeit und eine Wesensdefinition der Gottheit ist noch nicht gedacht.

Auch das Taufbekenntnis enthält davon keine Spur. Weder ist gesagt, daß die „Drei" gleich „Eins" seien, noch kann angesichts des geschichtlichen Befundes von drei „Personen" geredet werden. Nirgends ist angedeutet, daß man den „Geist" in anderer Weise verstehen soll, als die „Kirche", die „Vergebung der Sünden" und die „Fleischesauferstehung."

So vorbereitet, wenden wir uns zur Erklärung des

ersten Artikels

des Bekenntnisses. Er lautet: „Ich glaube an Gott, Vater, Allmächtigen.

Zum richtigen Verständnis dieses Satzes ist zu beachten, daß dem Worte „Vater" in diesem Zusammenhang nicht die innige, persönliche Beziehung einwohnt, die in dem „Unser Vater" des Evangeliums oder in der frommen Ueberzeugung liegt, daß Gott der Vater des einzelnen Christen ist. Auch darf man das Wort nicht, wie es Luther tut, schon im Hinblick auf die Aussagen des zweiten Artikels fassen, so daß an Gott als den Vater Jesu Christi gedacht wäre. Gemeint ist vielmehr Gott als der Vater des Alls, als Schöpfer und Erhalter der Welt, in erster Linie natürlich des Menschen. „Laßt uns aufblicken", heißt es im ersten Klemensbrief, „zum Vater und Gründer der gesamten Welt", „zum Schöpfer und Vater der Aeonen". Justin, dessen Ausführungen wir durchweg als untrüglichen Leitfaden für die Erklärung unseres Bekenntnisses verwenden können, schreibt:

„Der Vater aller Dinge führt, weil er ungezeugt ist, keinen bestimmten Namen. Denn wer mit einem Namen gerufen wird, der dankt einem, der älter ist als er selbst, den ihm beigelegten Namen. Vater aber und Gott und Schöpfer und Herr und Gebieter sind keine Namen, sondern aus den Werken und Wohltaten entnommene Bezeichnungen".

In den verschiedensten Wendungen begegnet uns bei ihm der gleiche Gedanke: „Gott der Vater und Schöpfer aller Dinge", „Vater der Menschen und Götter, heißt Gott bei allen Schriftstellern", „Vater und König der Himmel", „Erzeuger des Alls", „der Vater, der Himmel und Erde gemacht hat". Der Zusatz in der späteren Form des Symbols „Schöpfer Himmels und der Erden" gibt den Gedanken in seiner Zuspitzung gegen Polytheismus und Dualismus ganz im Sinn der alten Christenheit wieder.

Das dem Worte „Vater" zugesellte Prädikat wird mit

unserem deutschen „Allmächtig" nicht ganz richtig wiedergegeben. Das griechische: *pantokrátōr* heißt nicht: „der alles kann", sondern „der aller Dinge Gewalt hat". Das Wort ist übrigens in der griechischen Literatur nicht gebräuchlich, stammt aus der religiösen Sprache der Juden und begegnet uns in der altchristlichen Literatur, die vor unserem Bekenntnis liegt, nirgends. Der Sinn entspricht dem, was Faust bei Goethe sagt:

„Der Allumfasser
Der Allerhalter
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst"

selbstverständlich ohne den pantheistischen Nachhall. Wir verstehen sehr wohl, daß gerade die Worte: „Vater, Allgewaltiger" aufgenommen wurden, als man mit dem Taufbekenntnis jenen gnostischen Vorstellungen scharf und unmißverständlich entgegentreten wollte. Weder Valentin noch Marcion hätten sie bekennen können. Vielleicht, daß die spätere Erweiterung durch „Schöpfer Himmels und der Erde" sich erst wünschenswert machte, als der Ursinn des „Allgewaltig" sich abgeschliffen hatte und auch das bloße „Vater" nicht mehr sofort die ausreichende Vorstellung hervorrief.

Die Sätze des

zweiten Artikels

lauten: „Und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der geboren ward aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau, unter Pontius Pilatus gekreuzigt, begraben und am dritten Tag auferstanden von den Toten, aufgefahren in die Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten".

Angesichts des Umstandes, daß die hier zusammengestellten Aussagen ein Gemisch aus einfach geschichtlichen und wun-

derbaren Tatsachen darstellen, ist die Vorbemerkung nicht unangebracht, daß die Männer, die diese Sätze formulierten, das nicht getan haben, um sagen zu können: hier ist etwas ganz Unglaubliches vorgegangen, das ihr nun glauben müßt, etwas ganz Beispielloses, das noch niemals vorgekommen ist. Im Gegenteil, man war sich darüber einig, daß man nichts an sich Unglaubliches berichte. So unwahrscheinlich es dem modernen Menschen klingen mag, der zweite Artikel des Bekenntnisses wurde nicht zusammengestellt, um Christus als ein göttliches Wunderwesen zu erweisen, sondern im Interesse des Nachweises, daß er, der Gottessohn, auch wahrhaft Mensch gewesen war. Dafür ist uns Justin ein unwiderleglicher Zeuge. Er schreibt:

„Wenn wir sagen, das Wort (Logos), das ist Gottes erstes Erzeugnis, sei ohne Beiwohnung zur Welt gebracht worden, Jesus Christus nämlich, unser Lehrer, und dieser sei, nachdem er gekreuzigt, gestorben und auferstanden war, in den Himmel emporgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Unerhörtes vor. Ihr wißt ja, wie viele Zeussöhne die bei euch hochgehaltenen Schriftsteller aufführen: so den Hermes, das Aufschluß gebende (göttliche) Wort und den allgemeinen Lehrmeister, sodann den Asklepios, der Arzt gewesen, vom Blitz erschlagen und in den Himmel emporgestiegen sei, ebenso wie auch Dionysos, nachdem er zerrissen worden, Herakles, nachdem er sich, um seinen Leiden zu entfliehen, dem Feuertode übergeben, Ledas Söhne, die Dioskuren, Danaes Sohn, Perseus, und endlich den von Menschen stammenden Bellerophon auf seinem Rosse Pegasus. Zu schweigen von Ariadne und denen, die gleich ihr unter die Sterne versetzt sein sollen, sowie von den Herrschern bei euch, die ihr, wenn sie sterben, jedesmal der Versetzung unter die Unsterblichen für wert erachtet, so daß ihr sogar Leute es beschwören laßt, sie hätten den verbrannten Kaiser vom Scheiterhaufen zum Himmel

emporsteigen sehen".

Justin denkt offenbar gar nicht daran, die Möglichkeit solcher Vorgänge im allgemeinen zu bestreiten. Freilich hält er die wunderbaren Vorgänge in der Geschichte der heidnischen Heroen für das Werk der Dämonen, wie er an andrer Stelle sagt:

„Wenn man mir sagt, daß Perseus von einer Jungfrau geboren sei, so weiß ich freilich, daß auch das der böse Feind, die Schlange, zustande gebracht hat".

Und diejenigen, die sich auf Grund unseres Bekenntnisses in die Kirche aufnehmen ließen, sind vollends von Zweifel an der Möglichkeit des Wunders nicht geplagt gewesen.

Die Vorstellungen, die man sich in der Gemeinde von Jesus Christus macht, sind im allgemeinen nach dem Grundsatz gebildet, den ein Prediger um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der Verfasser des sogenannten zweiten Klemensbriefes, in die Worte gekleidet hat: „Ihr sollt über Jesus Christus so denken wie (ihr) über Gott (denkt), wie über einen Richter Lebendiger und Toter". Es bedeutet ganz dasselbe, wenn Plinius, der Statthalter Trajans in Bithynien, einige Jahrzehnte früher an den Kaiser schrieb, daß die Christen Lobgesänge an Christus richteten, „als ob er Gott sei". Weil man das Höchste durch ihn erlangt hatte, wollte man auch das Höchste von ihm aussagen. Er tritt der Gemeinde an die Stelle Gottes, ohne daß man sich schon Gedanken darüber macht, wiefern dadurch die Einheitlichkeit des Gottesbegriffes gefährdet werden könne. Das Verständnis dafür, daß Jesus der Messias, der Gesalbte des Herrn, der Christus (*christós*) sei, den die Juden erwartet hatten, war unter veränderten Verhältnissen abgeblaßt. Es fällt bei genauerer Betrachtung geradezu auf, wie wenig in der urkirchlichen Literatur bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts von der Bezeichnung „Christus" Gebrauch gemacht wird. Später wird sie wieder häufig, dann aber ist sie fast zum Eigennamen geworden,

zu dessen Verdeutlichung man gelegentlich auf wunderliche Auskünfte verfällt". „Christus", meint Justin, „wird deshalb so genannt, weil er gesalbt (griech. *chriesthai*) worden ist und weil Gott alles durch ihn geordnet hat". Unser Bekenntnis redet von ihm als dem „eingeborenen", besser dem „einzigartigen" (*mŏnŏgĕnēs*; s. o. S. 26) Sohne Gottes, offenbar mit absichtlicher Betonung, wahrscheinlich, um der gnostischen Vorstellung von den Aeonen, die aus dem Urvater hervorgehen, die für den Gemeindeglauben gefährliche Spitze abzubrechen. „Sohn Gottes" aber heißt Christus mit Beziehung auf sein vorweltliches Verhältnis zum Vater, wie Justin schreibt: „Sein Sohn, der im eigentlichen Sinn, sein Sohn heißt, sein Logos, der, bevor es Geschaffenes gab, nicht nur ihm innewohnte, sondern auch gezeugt wurde, als er am Anfang alles durch ihn schuf und ordnete". Wenn dieser Bezeichnung die andere „unser Herr" (*kýriŏs*) an die Seite gerückt wird, die sonst auch für Gott selbst verwendet wird, so ist damit Christus als der Erhöhte gemeint, der vom Himmel herab über seine Gläubigen waltet und der wiederkommen wird in der Glorie des Vaters, zu richten die Lebendigen und die Toten. Merkwürdig ist, daß man für das Bekenntnis den Ausdruck: „Heiland" (*sōtér*; s. oben S. 27) nicht herangezogen hat. Allerdings ist er in der ältesten Literatur überhaupt nicht häufig. Erst in den späteren neutestamentlichen Schriften, den Pastoralbriefen und dem zweiten Petrusbrief, ist er solenn geworden. „Herr" und „Heiland" gehören fürderhin zusammen.

Von Jesus Christus, dem Sohne Gottes und Herrn der Gemeinde, heißt es nun, daß er geboren sei aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau. Die Bedeutung, die diese Vorstellung für das Glaubensleben der Christenheit gewonnen hat, macht es erforderlich, auf sie näher einzugehen.

Für die Gemeinden der nachapostolischen Zeit ist es eine ganz geläufige Vorstellung, daß in Jesus Christus ein himmlisches Geistwesen erschienen sei, das Fleisch angenommen und,

nachdem es sein Erlösungswerk unter und an den Menschen verrichtet hatte, wieder in den Himmel zurückgekehrt sei. Es war dasselbe Geistwesen, zu dem Gott bei der Schöpfung gesprochen hatte: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde", es war der „heilige Geist" Gottes (s. unten S. 67). „Christus der Herr, der uns gerettet hat", heißt es im zweiten Klemensbrief, „der da zuerst Geist war, wurde Fleisch, und so (nämlich im Fleische) hat er uns berufen." Zuweilen streift diese Vorstellung hart an das, was man bei den Gnostikern als Doketismus empfand. Dem Verfasser des Barnabasbriefes ist das Fleisch die Hülle für die Herrlichkeit des Geisteswesens, dessen Glanz die Menschen, wenn es nicht mit einem Leibe bekleidet gewesen wäre, nicht hätten ertragen können. Der geläufige Ausdruck: „im Fleische erscheinen" barg aber Gefahren, und es kam die Zeit, da man bemerken mußte, daß es sich anders wappnen galt, wenn man den Gnostikern mit Erfolg begegnen wollte. Wir werden zu untersuchen haben, wiefern die Vorstellung von einer übernatürlichen und doch menschlichen Geburt Jesu dazu die nötige Waffe liefern konnte.

Dafür, daß die älteste christliche Ueberlieferung von einer übernatürlichen Geburt Jesu nichts erzählt hat, lassen sich einige schwerwiegende Beobachtungen geltend machen. Erstlich gab es bis ins zweite Jahrhundert hinein eine ganze Gruppe von Christen, die daran festhielten, daß Jesus der Sohn Josefs gewesen sei. Es waren dieselben, denen das Festhalten am mosaischen Gesetz und seinen Zeremonien, insbesondere der Beschneidung, als heilsnotwendig auch für den Christen erschien, die sogenannten Judenchristen. Ihr Zeugnis ist um so wertvoller und unverdächtiger, als diese Christen auf dem Heimatboden des Christentums, in Palästina, ansässig waren und sich mit der Ueberlieferung der Urgemeinde in engster Fühlung wußten. Die Kirche hat ihre Auffassung als häretisch verworfen. Den Namen der „Ebioniten" (hebr. *ebjón*, das heißt arm, dürftig; im Sprachgebrauch des Ur-

christentums auch anspruchslos, demütig, fromm), der ursprünglich an der palästinensischen Christengemeinde als solcher haftete, wandte man nun im übertragenen Sinn auf diese Christen an, weil sie nach Ansicht der Kirche eine armselige, dürftige Vorstellung von Christus als einem bloßen Menschen hatten.

Zum zweiten zeigen auch unsere Evangelien noch deutlich die Spuren einer älteren Vorstellungsweise, der die Geburt Jesu aus einer Jungfrau noch fremd ist. Daß Maria selbst von einer übernatürlichen Geburt ihres Sohnes nichts gewußt hat, geht aus einer Erzählung hervor, die uns Markus (3, 21–35) aufbewahrt hat. Da kommen die „Seinen", Mutter, Brüder und Schwestern, um Jesus mit Gewalt heimzuholen: denn, sagen sie, er ist von Sinnen. Nichts deutet darauf hin, daß ihre Worte nur aus besorgter Liebe geflossen seien oder ihre Gedanken den Worten nicht entsprochen hätten. Sie haben ihn nicht verstanden, sie waren gegen ihn. Herb verleugnet sie Jesus: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Wer da tut den Willen Gottes, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter." Und so wenig wie seine Angehörigen wissen die Leute von Nazaret, daß Jesus etwas anderes war als ein Mensch und anders als ein Mensch geboren. Es heißt im Matthäusevangelium (13, 55): „Ist er nicht eines Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob und Joses und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?" Keine Spur verrät, daß hinter diesen Worten ein anderer als der sich dem unbefangenen Leser aufdrängende Sinn zu suchen sei. Noch deutlicher heißt es in der alten syrischen Uebersetzung, die man vor einigen Jahren gefunden hat[1]): „Ist dieser nicht der Sohn Josefs?" Lukas (4, 22) hat die Worte in der Form des syrischen Matthäus, und diese Uebereinstimmung spricht dafür, daß sie so auch im ursprünglichen Markusevangelium gestanden haben, während unser heutiger Markus den Sohn des Zimmermanns beseitigt hat und nur von Jesus als dem Zimmermann spricht. Eine

Aenderung im umgekehrten Sinn und an zwei von einander unabhängigen Stellen ist undenkbar.

Die Stammbäume im ersten Kapitel des Matthäus und im dritten des Lukas führen zwar in ihrer jetzigen Form Jesus auf Maria zurück. Aber diese Form ist sichtlich die spätere, und die Stammbäume haben ursprünglich den Sinn gehabt, den Josefssohn Jesus auf David, ja auf Adam und damit auf Gott zurückzuführen. Bei Matthäus erwartet man nach den stets gleichmäßigen Worten: „der zeugte den", auch: Jakob erzeugte Josef, Josef erzeugte Jesus, während es jetzt heißt: „Jakob erzeugte Josef, den Mann Marias, aus der erzeugt ward Jesus, der Christus heißt." Dieser formell ungeschickte und sachlich auffallende Satz verrät eine Umbildung. In der Tat liest die syrische Uebersetzung: „Jakob erzeugte Josef, Josef, dem Maria, die Jungfrau verlobt war, erzeugte Jesus, der Messias heißt." Da ein und dieselbe Schriftstelle unmöglich Maria eine Jungfrau und Jesus doch von Josef erzeugt nennen kann, so muß auch hier eine Umbildung vorliegen. Die Worte: „dem Maria, die Jungfrau, verlobt war", verraten sich aber schon durch ihre Form im Vergleich zum übrigen Satzgefüge als Einschub, während die Annahme, daß hier ein Judenchrist nachträglich Jesus zu einem Sohne Josefs gemacht habe, schon deshalb von der größten Schwierigkeit gedrückt ist, weil die syrische Uebersetzung sonst gut kirchlich ist. So wird denn hier die alte, schon aus dem kanonischen Matthäus zu vermutende und lange vor Auffindung des Syrers vermutete Form des Stammbaumes erhalten geblieben sein.

Beim Stammbaum des Lukas liegt die Sache noch einfacher. Lukas schreibt (3, 23): „Und eben dieser Jesus war bei seinem Anfange ungefähr dreißig Jahre alt und war der Sohn, wie geglaubt ward, des Josef." Die Ausdrucksweise, die Luther mit seiner Uebersetzung: „und ward gehalten für einen Sohn Josefs" verwischt hat, verrät auch hier die nachträgliche Einsetzung der Worte: „wie geglaubt ward." Ja selbst in der

Geburtsgeschichte Jesu, wie sie Lukas erzählt, sprechen nur vier griechische Wörter (1, 34: da ich vom Manne nicht weiß) die jungfräuliche Geburt aus. Liest man die Geburtsgeschichte ohne diese Worte, so wird wohl eine Geburt aus heiligem Geist mit Wundern und Zeichen erzählt, aber eine Geburt aus menschlichen Eltern, die sich mit jener gut verträgt. Und jetzt erst versteht man, daß die Geschichte ganz unbefangen von Jesu Eltern (2, 41), von seinem Vater und seiner Mutter (2, 33) reden kann und daß Jesus Marias erster Sohn genannt (2, 7), also für die ungezwungene Betrachtung auf eine Stufe mit den anderen, seinen Brüdern, gestellt wird.

Drittens endlich hat Paulus sich zwar nirgends direkt über die Frage der Erzeugung und Geburt Jesu geäußert. Aber man ist keinesfalls berechtigt, aus seinem Schweigen zu schließen, daß er der von uns gezeichneten Ueberlieferung ablehnend gegenüber gestanden und demnach den menschlichen Faktor bei der Erzeugung mit Bewußtsein abgelehnt habe. Seine so lebhafte Polemik gegen die Judenchristen müßte in diesem Falle Spuren eines Gegensatzes gegen die von diesen festgehaltene Auffassung aufweisen. Auch sagt er im Galaterbrief (4, 4) wenigstens deutlich, daß der Gottessohn wie jeder andere Mensch „aus dem Weibe" und wie jeder andere Jude „unter das Gesetz geworden" sei, und es soll an dieser Stelle die echt menschliche und jüdische Abstammung Jesu geradezu betont werden. Auch die Davidssohnschaft, von der er im Römerbrief (1, 3) redet, wird sich Paulus wie die ursprünglichen Stammbäume der Evangelien durch Josef vermittelt gedacht haben. Höchstens ist es bei dem Uebergewicht, das für seine religiöse Ueberzeugung der himmlische Christus über den irdischen Jesus besaß, möglich, daß schon für ihn, und zwar unbeschadet der als selbstverständlich angenommenen, aber als gleichgültig empfundenen Vaterschaft Josefs, der heilige Geist der eigentliche Erzeuger des vom Weibe Geborenen gewesen ist. Beim vierten Evangelisten, der (6, 42) die Juden ohne

Widerspruch versichern läßt, Jesus sei Josefs Sohn, wird das vollends anzunehmen sein, während die ersten Kapitel der Apostelgeschichte den Gedanken nahe legen, daß ihr Verfasser den geschichtlichen Sachverhalt noch als solchen aus seinen Quellen einfach hingenommen und weitergegeben hat.

Wer zuerst von der Jungfrau Maria gesprochen hat, darüber werden wir schwerlich jemals genügenden Aufschluß erhalten. Außer den Briefen des Ignatius, deren Aussagen uns noch näher beschäftigen werden, sind die Erzählungen bei Matthäus und Lukas die einzigen Urkunden aus der Zeit vor Justin und dem römischen Taufbekenntnis, in denen die Vorstellung zum Ausdruck gekommen ist. Leider geben diese Erzählungen uns keine sicheren Fingerzeige für die Herkunft. Am meisten fällt der Hinweis auf jene Worte des Matthäus-Evangeliums (1, 22 f.) ins Gewicht, in denen es heißt: „Das ist aber alles geschehen, auf daß erfüllt werde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel heißen." Es ist sicher nicht unmöglich, daß die bibelgläubigen Christen der nachapostolischen Zeit, für die die buchstäbliche Erfüllung jedes auf den Messias gedeuteten Prophetenwortes durch ihren Christus selbstverständlich war, auch die Geburt aus einer Jungfrau aus einer solchen Weissagung ableiteten. Daß der Urtext bei Jesaias (7, 14) von einer „jungen Frau", nicht aber von einer Jungfrau redet, wußten sie nicht, da sie die fehlerhafte griechische Uebersetzung benutzten. Der geschichtliche Sachverhalt aber war ihnen, wie wir gesehen haben, ohnehin gleichgültig. Ist doch auch der Glaube an Bethlehem als die Geburtsstadt Jesu nur aus Michas Weissagung (5, 1) herausgewachsen.

Wem diese Lösung zu einfach scheint, der mag sich daran erinnern, wie ungezwungen sich der Glaube an die übermenschliche Erzeugung auch der geschichtlichen Heroen in die Vorstellungswelt der damaligen Zeit eingliedern ließ. War es

doch verbreiteter Volksglaube, daß Alexander der Große vom Zeus aus der Olympias gezeugt, daß Kaiser Augustus ein Sohn Apollos sei, daß Plato von einer jungfräulichen Mutter stamme, da dem Ariston verboten war, sich der Amphiktione zu nähern, bevor sie das von Apollo empfangene Kind zur Welt gebracht habe. Niemand hat das richtige Motiv für die Entstehung solcher Erzählungen besser zum Ausdruck gebracht als ein kirchlicher Schriftsteller, der Alexandriner Origenes. Nachdem er von Platos Geburt berichtet hat, fügt er hinzu: „Aber das sind in Wahrheit Sagen, und der einfache Trieb, so etwas von Plato zu erdichten, ist der, daß man glaubte, ein Mann, der mit größerer Kraft und Weisheit als andere Menschen ausgestattet war, müsse auch aus höherem und göttlichem Samen seinen leiblichen Ursprung haben." Natürlich würde Origenes, was ihm bei Plato selbstverständlich scheint, in der Anwendung auf seinen Christus als Blasphemie empfunden haben. Das kann aber an der Tatsache nichts ändern, daß auch der Glaube an die jungfräuliche Geburt Christi, wie immer er entstanden sein mag, im Volksglauben der Zeit willkommene Unterstützung finden mußte.

War so die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt und die wunderbare Legende, in der sie sich ihr göttliches Kleid schuf, aus dem Bedürfnis nach Verherrlichung Jesu geflossen, so hat sie im Bekenntnis doch anderen Gedanken dienen müssen. Gegenüber den im Gnostizismus rege gewordenen Bestrebungen, das Menschliche in Christus gänzlich zu vernachlässigen, sein Erdenleben zum Schein zu verflüchtigen, galt es, auf dieses Menschliche nachdrücklich hinzuweisen. Den Gnostikern konnte die Erzählung von der übernatürlichen Geburt, der Ausschluß der Vaterschaft Josefs, an sich nur willkommen sein. Aber sie gingen weiter. Mit nichts Fleischlichem, so wollten es die Christen in den gnostischen Sekten, sollte das zu unserer Erlösung vom Himmel herabgestiegene Geistwesen in Berührung gekommen sein. Durch die Maria sollte es nur wie durch einen

Kanal hindurchgegangen sein, oder Maria hatte gar nur durchs Ohr geboren. Dagegen wandte sich der Gemeindeglaube energisch. Ein so „geborener" Jesus war, wie die Gemeinden überzeugt blieben, ein Fabelwesen, an dem der Glaube keinen Teil hatte. Am besten wäre freilich der Doketismus zu widerlegen gewesen durch den Hinweis auf die Vaterschaft Josefs. Aber das war jetzt nicht mehr möglich. Die Vorstellung von der übernatürlichen Geburt war fertig, als der Doketismus von außen in die Gemeinden hineinzuwirken begann. Nun galt es, sie als Waffe gegen den gefährlichen Gegner zu brauchen.

Keiner hat das nachdrücklicher getan unter den Schriftstellern der vorkatholischen Zeit als der Bischof Ignatius von Antiochien, der vielleicht im zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts auf seiner Reise zum Martyrium nach Rom an ihm persönlich wert gewordene Gemeinden in Kleinasien und an ihre Führer eine Anzahl Schreiben gerichtet hat, die von der ganzen Glut des Glaubenslebens eines christlichen Pneumatikers erfüllt sind [1]). An die Gemeinde von Tralles schreibt er:

„So seid nun taub, wenn Jemand euch etwas vorschwatzen möchte ohne Jesus Christus, den aus Davids Geschlecht, aus der Maria Stammenden, der da wahrhaftig geboren wurde, aß und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen und die irdischen und die unterweltlichen Mächte zuschauten; der auch wahrhaft von den Toten auferstand, indem ihn sein Vater erweckte, nach dessen Bild auch uns, die an ihn glauben, sein Vater erwecken wird in Christo Jesu, ohne den wir wahrhaftiges Leben nicht haben".

Und an die Smyrnäer:

„Ich preise Jesum Christum, Gottes Sohn, der euch so weise gemacht hat. Sah ich euch doch ausgerüstet mit unerschütterlichem Glauben, vollüberzeugt (im Glauben) an unseren Herrn, der da wahrhaft ist aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch, Sohn Gottes nach Willen und Kraft Gottes,

wahrhaft geboren aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, auf daß erfüllet werde von ihm alle Gerechtigkeit; wahrhaft unter Pontius Pilatus und Herodes ans Kreuz genagelt für uns im Fleisch . . . , auf daß er ein Panier aufwerfe in die Ewigkeiten mittelst der Auferstehung für seine Heiligen und Gläubigen, so unter Juden wie unter Heiden, in dem einen Leibe seiner Kirche. Denn all das hat er gelitten um unsretwillen, auf daß wir gerettet würden, und wahrhaftig hat er gelitten, wie er auch wahrhaftig sich selbst erweckt hat, nicht, wie gewisse Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, sie, die da selbst nur Schein sind".

Mit der ganzen Farbenpracht orientalischer Phantasie ist hier in leuchtenden Bildern ausgemalt, was die ruhige Art der Abendländer in den knappgefügten, hoheitsvollen Sätzen des Taufbekenntnisses zusammengefaßt hat und was die theologische Reflexion der späteren Jahrhunderte in immer neue Formeln umschmieden wird: Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch. „Ich möchte für euch auf der Wacht sein", schreibt Ignatius, „daß ihr nicht fallet in die Schlingen der Einbildung, sondern mit voller Ueberzeugung glaubet an die Geburt, das Leiden und die Auferstehung, die da geschehen ist zur Zeit der Landpflegerschaft des Pontius Pilatus: wahrhaftig und zuverlässig vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung, von der abtrünnig zu werden niemandem unter euch geschehen möge". Geburt, Leiden und Auferstehung, sie stehen auch im Mittelpunkt des Bekenntnisses als die großen Wunder und Heilstatsachen. Keine Spur verrät, daß Ignatius dieses Bekenntnis oder überhaupt ein Bekenntnis gekannt habe. Aber die Gegner, die er bekämpft, sind gleicher Art, und gleicher Art sind auch seine Waffen.

Auf die Erwähnung der wunderbaren Geburt Jesu folgt im Bekenntnis eine Aufzählung der Tatsachen seines Lebens, soweit sie für den Glauben der Gemeinde von Bedeutung sind,

zugleich aber gegenüber Unglauben und Irrglauben der Hervorhebung bedürfen. Dahin gehört nicht, daß Jesus der „Lehrer" seiner Gläubigen gewesen war, der ihnen von Gott erzählt, der ihre Herzen zum Vater gewendet und sie ihre Brüder lieben gelehrt hatte. Wohl aber, daß er, der Gottessohn, auf Erden schimpflich und wirklich gelitten und dennoch den Tod siegreich überwunden hat. Die eine Tatsache ist so wunderbar wie die andere. Und mag die Einfügung des Namens Pontius Pilatus uns zuerst anmuten wie ein verdeutlichender Zusatz zu einer nüchtern registrierten Begebenheit, so erinnern wir uns doch sofort der Beschwörungsformel (s. o. S. 45), in der dieser Name eine die feierliche und geheimnisvolle Wirkung erhöhende Stelle gefunden hatte. Von Auferstehung und Himmelfahrt aber gilt das gleiche wie von der übernatürlichen Geburt. Geht die Auferstehung in letzter Linie auf innere Erlebnisse der ersten Jünger zurück, so sind die Ausgestaltung der sich widersprechenden Berichte der Evangelien und die Erzählung von der Himmelfahrt leicht verständliche Erzeugnisse des Volksglaubens und bergen in ihrer Anwendung auf Christus nichts, was über sonst Geläufiges hinausginge. Durch den glorreichen Abschluß seines Erdenlebens ist dieser Christus recht eigentlich als der „Herr" erwiesen worden, der nun neben dem allmächtigen Gott seine Stelle als künftiger Weltenrichter eingenommen hat[1]).

In schlichter, monumentaler Größe, unvermittelt nebeneinander gestellt und doch innerlich verbunden, treten uns die Aussagen des

### dritten Artikels

entgegen: „Und an heiligen Geist, heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung, (ewiges Leben)". Uns, die wir die späteren kirchlichen Vorstellungen und im besonderen die Erinnerungen an die Streitigkeiten über die Dreieinigkeit so schwer beiseite drängen können, fällt es

auf, daß neben den heiligen Geist Aussagen als gleichartig und gleichwertig gestellt werden, die einen ganz anderen Charakter zu haben scheinen. Wir müssen tiefer graben, um dem Verständnis nahe zu kommen.

Die Vorstellung vom heiligen Geist als einer übernatürlich wirkenden göttlichen oder himmlischen Wunderkraft hat das Christentum aus dem Judentum übernommen. Sie stammt aus jener alten Zeit, da man Gott wie den Menschen aus Geist und Leib zusammengesetzt dachte und ganz naiv von seinem Auge und seiner Hand sprach, mit der er die Thür der Arche Noahs schloß (1. Mos. 7, 16). Die Vorstellung war dazu benutzt worden, um allerlei wundersame Erscheinungen, übermenschliche Heldenkraft oder Visionen zu erklären. Propheten sind von diesem Geiste Gottes ergriffen oder „besessen." Als in der ersten Christenheit Wunderheilungen, Visionen und seltsame enthusiastische Sprache wieder auftraten, da fand man auch wieder die alte Erklärung. Das veranschaulicht uns mit plastischer Schärfe die herrliche Pfingsterzählung (Apostelgesch. 2, 1 ff.):

„Und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, waren sie alle einmütig beieinander. Und es geschah plötzlich vom Himmel ein Brausen wie eines gewaltigen Sturmwinds und füllte das ganze Haus, da sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt, wie von Feuer. Und es setzte sich auf jeden einzelnen unter ihnen. Und wurden alle voll heiligen Geistes und fingen an zu reden mit anderen Zungen, wie der Geist es ihnen gab auszusprechen".

Das ist der Geist, von dem Gott beim Propheten Joel sagt (3, 1): „Und es soll geschehen in den letzten Tagen, da werde ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch". Dabei sind Geist, heiliger Geist, Gottes Geist, prophetischer Geist gleichwertige Begriffe, die darum auch in den urchristlichen Schriften ohne sachlichen Unterschied nebeneinander gebraucht werden. Es ist der heilige Geist, so lasen wir bei Justin,

„der durch die Propheten alles auf Jesus Bezügliche vorausgesagt hat", und um dieser seiner prophetischen Aufgabe willen wird der Christ auch auf seinen Namen getauft.

Daß der Geist heilig ist, ist nichts, was ihn an sich vor anderem auszeichnet: denn „heilig" ist in der religiösen Sprache der Juden und der Christen die allgemeine Bezeichnung für alles, was nicht „profan" ist, für alles, was aus der Welt herausgelöst und zu Gott in nahe Beziehung gesetzt ist. Christus heißt in diesem Sinn der Heilige Gottes, und die Christen heißen die Heiligen, weil sie der Welt entnommen sind und neben Heiden und Juden ein drittes Volk, ein heiliges Volk, das Gottesvolk bilden. Auch ihre Gemeinschaft, die Kirche, ist heilig, wie schon die jüdische Gemeinschaft mitsamt ihren Einrichtungen heilig war.

Dabei ist die Vorstellung geläufig, daß das, was man als Gott zugehörig, als heilig, empfand, von jeher bei Gott gewesen sei, gleichsam personifiziert, präexistent, im Himmel aufbewahrt, um nun am Ende der Tage sichtbar in die Erscheinung treten zu können. Eben dieses Geistwesen war es, wie wir schon gehört haben (s. o. S. 57), das in Christus Fleisch geworden war. Im „Hirten des Hermas" wird der „heilige Geist" dem vorweltlichen „Sohn Gottes", der mit Gott die Welt geschaffen hat, gleichgesetzt. Zwischen beiden zu unterscheiden, fühlt Hermas sich noch nicht veranlaßt. Noch mehr: in seinen „Gesichten" redet der heilige Geist oder der Sohn Gottes zu ihm in der Gestalt der Kirche, und von dieser Kirche, die ihm zuerst als Greisin und dann verjüngt erscheint, heißt es einmal, sie sei von allen Dingen zuerst und um ihretwillen sei die Welt geschaffen worden. Man sieht, wie unstatthaft es wäre, diese religiöse Phantasie an einem festen Begriffsapparat messen zu wollen; sie würde ihren kindlichen Zauber sofort verlieren.

Wie das alles für die Gläubigen zusammenhängt und wie sie sich zugleich bewußt sind, daß solcher Glaube an den heiligen Geist und an die heilige Kirche selbstverständlich auch

ihre Lebensführung heiligen müsse, weil nur so die vorweltlich abgesonderten Güter auch die ihrigen werden können in Gegenwart und Zukunft, das zeigt am besten eine Stelle in einer aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammenden Predigt, die unter der Bezeichnung „zweiter Brief des Klemens von Rom" bekannt geblieben ist:

„Darum, Brüder, wenn wir den Willen unseres Vaters, Gottes, tun, werden wir von der ersten Kirche, der geistlichen, sein, die vor Sonne und Mond geschaffen ist; wenn wir aber den Herrenwillen nicht tun, werden wir sein gemäß der Schrift, die da sagt: Mein Haus ist eine Räuberhöhle geworden. Laßt uns daher wählen, von der Kirche des Lebens zu sein, damit wir errettet werden. Nicht, glaube ich, seid ihr in Unkenntnis, daß die lebendige Kirche der Leib Christi ist; denn es sagt die Schrift: Gott hat den Menschen Mann und Weib geschaffen — das Männliche ist Christus, das Weibliche die Kirche — und dazu sagen die Bücher der Propheten und die Apostel, daß die Kirche nicht erst jetzt sei, sondern von Anfang. Sie war nämlich geistlich da, wie auch unser Jesus (geistlich da war), aber offenbar wurde am Ende der Tage, damit er uns rette. Die Kirche aber, die da geistlich war, wurde offenbar im Fleische Christi und zeigte uns, daß, wer von uns sie bewahre im Fleische und nicht verderbe, sie auch empfangen werde im heiligen Geist. Denn dieses Fleisch ist das Gegenbild des Geistes; niemand aber, der das Gegenbild verdirbt, kann das Urbild empfangen. So bedeutet dies nun, Brüder, bewahret das Fleisch, damit ihr den Geist empfanget. Wenn wir aber sagen, daß das Fleisch die Kirche und der Geist Christus sei, so hat nun der, der das Fleisch verletzt, die Kirche verletzt. Ein solcher nun wird den Geist nicht empfangen, der da ist Christus. Ein solches unsterbliches Leben vermag dieses Fleisch in Empfang zu nehmen, wenn der heilige Geist sich ihm fest verbindet, und es ist nicht auszusagen noch zu beschreiben,

was der Herr seinen Auserwählten bereitet hat".

Man soll auch hier nicht alles einzelne begriffsmäßig klären und deuten wollen. Die Hauptsache ist unverkennbar, das innige Ineinsschauen von Geistlichem und Fleischlichem in heiliger Verklärung.

„Und keiner von euch soll sagen, daß dieses Fleisch nicht gerichtet und auferstehen wird. Erkennet doch: worin seid ihr gerettet, worin habt ihr sehen gelernt, wenn nicht im Leben dieses Fleisches? So müssen wir das Fleisch bewahren wie einen Tempel Gottes. Denn wie ihr im Fleisch berufen seid, so werdet ihr auch im Fleische (zu Gott) gelangen. Wenn Christus der Herr, der uns erlöst hat, der da zuerst ein Geistwesen war, Fleisch wurde und uns so berief, so werden wir auch in diesem Fleische den Lohn empfangen".

In innigste Verbindung ist in dieser Predigt der Glaube an die Fleischesauferstehung mit dem an die heilige Kirche und an den heiligen Geist getreten. Und von Anfang bis zu Ende ist sie durchzogen von dem Gedanken, daß die Lossagung von der Sünde die selbstverständliche Voraussetzung eines rechten Christenlebens ist. Auch die Sündenvergebung, die der Christ in der Taufe erlangt, gehört demnach zu den heiligen Gütern. So will es das Bekenntnis: erfüllt vom heiligen Geist, als Glied der heiligen Kirche, weiß sich der Christ der Vergebung der Sünde teilhaftig und hofft dermaleinst in Reinheit des Fleisches zu ewigem Leben bei Gott aufzuerstehen [1]).

Vergegenwärtigen wir uns das alles, so können wir noch einmal spüren, wie der Christ, der dieses Glaubens lebte, sich abgestoßen fühlen mußte von jenem Hauptsatz der Gnostiker, daß Geist und Stoff zu trennen seien, daß jener erlöst und dieser vernichtet werden müsse. Es schließt sich alles zu einem großen Ring zusammen, und das Ende führt zum Anfang zurück. Der Gnosis tritt die Pistis gegenüber. Justin hat eine ganz geläufige Gedankenbildung, die in folgender Steigerung zum Ausdruck gelangt: wir sind belehrt worden, wir haben

uns überzeugt, wir glauben. Ueberzeugt sein und glauben sind ihm fast zu einer einzigen Vorstellung zusammengewachsen. Und wer auch nur das Eingangswort des Bekenntnisses: *Pisteúō* (ich glaube) sprach, der wußte, daß dieses eine Wort ihn völlig trennte von der Welt der Gnosis.

Der Gnostiker schöpfte tiefe, geheim zu haltende Erkenntnis aus mysteriösen Anweisungen und phantastischen Spekulationen, der Pistiker berief sich auf jedermann zugängliche Tatsachen aus einer in heiliger Schrift überlieferten Offenbarung. Auch der Gnostiker weiß von einer Geschichte, aber sie spielt im Reich der Geister; nur ein matter Abglanz dieser Geschichte ist das irdische Geschehen, und die Erlösung des einzelnen Geistmenschen nur ein winziger Teil des allgemeinen Prozesses. Die Gottesgeschichte, die der Gläubige erlebt, spielt recht eigentlich in dieser Welt, die freilich auch eine Welt der Wunder ist, aber für jeden, der ihnen nicht hartnäckigen, verstockten Unglauben entgegensetzt, in ihrer Wirklichkeit zu Tage liegender Wunder. Diese Geschichte nahm ihren Anfang, als der allgewaltige Gott Himmel und Erde erschuf, sie erreichte ihren Höhepunkt, als er sich in dem neuen Menschen Jesus Christus offenbarte, und sie eilt ihrer Vollendung entgegen in der Gemeinde und in jedem einzelnen Gläubigen seit dem Tage, da Gottes Geist, der auch der Geist Christi war, auf die Heiligen herabkam, um in ihnen und durch sie fortzuwirken in Zeit und Ewigkeit.

Als ein Bollwerk dieser Geschichte ist das Taufbekenntnis geschaffen worden. Wenn die Entwicklung darüber hinausgedrängt hat, so sind dafür Bedürfnisse maßgebend gewesen, deren Gewicht wir aus den Andeutungen unserer bisherigen Betrachtung noch nicht zu erkennen vermögen Es bedarf dazu eines Blickes auf die Entwicklung der kirchlichen Theologie. Erst von hier aus wird sich das Geheimnis enthüllen, das die Anfänge des kirchlichen Dogmas von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit umschließt.

# Die Vorgeschichte des Dogmas in der kirchlichen Theologie.

Wenn man es als die Aufgabe der christlichen Theologie bezeichnen darf, die gewaltige Macht der in der Person Jesu Christi als des geschichtlichen Offenbarungsträgers verkörperten religiösen Idee dem Ungläubigen nahe zu bringen, dem Gläubigen zu verdeutlichen, so hat es solche Theologie von Anfang an gegeben. Die Jünger freilich, die Jesus unter sich hatten wandeln sehen, die ihm das Bekenntnis abgelegt hatten, daß er ihnen mehr sei als Elias oder Johannes, daß ihnen in ihm der Messias erschienen sei, dessen die Väter geharrt hatten, sie brauchten für diesen Glauben keine Theologie. Sie hatten unmittelbar erfahren, was ihnen Gott zu sagen hatte. Und war ihr Glaube durch den leidenvollen Ausgang für einen Augenblick erschüttert worden, so war der Zweifel durch das Schauen des „Auferstandenen" in glorreiche, überirdische Gewißheit verwandelt worden. Was bedurfte es weiter Zeugnis? Nun aber traten sie hinaus zu ihren Volksgenossen, um zu reden von diesem Messias, dessen Erlöserkraft sie eben in diesen Gesichten neu erlebt hatten. Wie weit auch der Beweis des Geistes und der Kraft die Predigt tragen mochte, er konnte die unmittelbare Wirkung, die die Begeisterten empfunden hatten, nicht immer üben. Es bedurfte auch einer Begründung, die dem Nachdenken einleuchten mochte.

Ungesucht bot sich dafür das Bibelbuch, in dessen Verehrung als einer heiligen Schrift die Prediger sich mit ihren Volksgenossen einig wußten. Ihnen allen war die nachdenkliche Betrachtung geläufig, daß, was in dieser Schrift geweissagt war, unfehlbar in Erfüllung gehen werde. Im besonderen galt das von all den Weissagungen, die sich auf den Messias und

auf sein herrliches Reich bezogen. Die Christen hatten den Messias gesehen: sie wußten sich von ihren Volksgenossen nur in dem einen Punkt, dem wichtigsten freilich, getrennt, daß sie den Messias, den jene noch erwarteten, gekommen glaubten. So tritt für ihre Predigt

der Beweis aus der Schrift

dem Beweis aus dem Geist, ihn ergänzend, zur Seite. Moses hatte geweisagt (5. Mos. 18, 15 vgl. Apostelgesch. 3, 22): „Einen Propheten wird Euch der Herr Gott erwecken aus euren Brüdern gleichwie mich. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch redet". David, der Patriarch, war freilich gestorben und begraben; auch war er nicht zum Himmel aufgestiegen. Aber er hatte geweisagt auf den, der nach ihm kommt (Ps. 16, 10; vgl. Apostelgesch. 2, 27): „Du überlässest mein Leben nicht der Unterwelt, gibst nicht zu, daß dein Frommer die Grube schaue". Und: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde unter deine Füße" (Ps. 110, 1; vgl. Ap. 2, 34). Ganz besonders einem Zwecke aber mußte diese Betrachtung dienen. Es galt den schweren Anstoß beiseite zu räumen, den der schmachvolle Tod des erschienenen Messias für jeden frommen Juden bildete. Jesus hatte es seinen Gläubigen als unmittelbar erlebte Wahrheit hinterlassen, daß sein Tod in Gottes Heilsratschluß vorgesehen sei, daß der Messias sein Leben hingeben müsse für viele. Sie waren erfüllt von dieser Wahrheit, und den Tod des Messias, an den sie glaubten, rechtfertigte ohne weiteres der damit verbundene Zweck. Aber die übrigen alle, sie glaubten und meinten es aus der Schrift bewähren zu können, daß der Messias kommen müsse in Herrlichkeit, als siegreicher Bote Gottes, als König mit der Glorie des Himmels. Ihnen galt es, das Erlebte verständlich zu machen.

Und wieder griff man zur Schrift. So gewiß der Verfasser des 52. und 53. Kapitels im Jesajabuche nicht an einen

Meſſias, am wenigſten aber an einen leidenden Meſſias gedacht hat, ſo nahe lag es doch für die Gläubigen, die herrlichen Worte auf den zu beziehen, der für ſie geſtorben war. Wie ein Schaf war er zur Schlachtbank geführt worden und wie ein Lamm vor ſeinen Scherer lautlos; nicht hatte er ſeinen Mund geöffnet. „Er war der allerverachtetſte und unwerteſte, voller Schmerzen und Krankheit. Fürwahr, er trug unſere Krankheit und lud auf ſich unſere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der von Gott geſchlagen und gemartert wäre. Aber er iſt um unſerer Miſſetat willen verwundet und um unſerer Sünde willen geſchlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch ſeine Wunden ſind wir geheilet". Die Geſchichte vom Kämmerer der Kandake in der Apoſtelgeſchichte (8, 26—40) iſt das ſchönſte Beiſpiel für dieſe Verwertung des Prophetenwortes: „Philippus aber tat ſeinen Mund auf, und ausgehend von dieſer Schrift verkündigte er ihm die frohe Botſchaft von Jeſus".

Unzählige Stellen der Urliteratur zeigen, welche Bedeutung dieſer Schriftbeweis für die chriſtliche Predigt beſeſſen hat. Und er hat ſeine Bedeutung keineswegs verloren, als das Chriſtentum ſich vom jüdiſchen Mutterboden loslöſte und hinausging zu den Völkern. Die heilige Schrift der Juden, nunmehr das Buch des „alten Bundes", nahm man ja mit und erhob künftig den Anſpruch, nachweiſen zu können, daß die Heilsveranſtaltungen Gottes mit den Menſchen in dieſem alten Bunde auf den „neuen Bund" abzweckten, den Gott in Jeſus Chriſtus mit ſeinen Heiligen geſchloſſen hatte. Zu dieſem Zwecke mußte ſich das „alte Teſtament", wie Paulus zuerſt es genannt hat, freilich eine gründliche Umdeutung gefallen laſſen. Wer den Hebräerbrief lieſt, der erkennt deutlich, wie man ſich um den Nachweis bemüht hat, daß das Geſetz nur den Schatten hat von den zukünftigen Gütern, nicht das Weſen der Dinge. Und wenn dieſe Betrachtung ſich noch auf der Linie deſſen hielt, was Jeſus ſelbſt angedeutet hatte, als

er sagte, er sei nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen, so fehlt es auch an Versuchen nicht, den Juden ihre Bibel ganz zu entreißen und sie zu einem Offenbarungsbuch des christlichen Gottes umzustempeln. Dem Verfasser des Barnabasbriefes zum Beispiel, eines Schriftstückes nach Art des Hebräerbriefes, das bei manchen Gemeinden im zweiten Jahrhundert in hohem Ansehen stand, erscheint das Judentum geradezu als eine Verirrung, an die das Christentum nicht anknüpfen kann, sondern die es zu verwerfen hat. Und dennoch hat auch Barnabas die Folgerung nicht gezogen, die wir bei Marcion kennen gelernt haben; er hat das Alte Testament als heilige Urkunde behalten, wenn er es auch in allen seinen Bestandteilen einer platten und geschmacklosen Umdeutung unterzog.

Eine unbeabsichtigte, aber sehr willkommen geheißene Nebenwirkung war die, daß aus der heiligen Schrift das Bild Jesu beständig erweitert wurde und immer mehr ins Himmlische wuchs. Nachdem man einmal zur Ueberzeugung gekommen war, daß sich alles Messianische, aber auch vieles, was ursprünglich anders gemeint war, auf diesen Jesus beziehe, wurde nun eine ganze Fülle neuer Züge auf ihn übertragen. Was das für seine Geschichte bedeutet, haben wir bei der Erzählung von seiner Geburt an einem Beispiel bereits gesehen: die Legende arbeitet zum Teil mit dem Material des Schriftbeweises. Etwas anderes aber ward für die Theologie noch wichtiger. Jesus ist nicht bloß der Gottessohn, sondern der erscheinende Gott selbst. Wo das alte Testament vom Engel Gottes sprach, der Gottes Gegenwart bezeichnet, da sah man je länger, je mehr Jesus in seinem himmlischen Vordasein wirkend. Gerade Briefe wie der Hebräer- und Barnabasbrief vermögen in solchen Fällen Gott und Christus kaum noch auseinanderzuhalten, innerhalb eines Zeitraums von hundert Jahren nach Jesu Tod hat sich das große Rätsel auch von dieser Seite her ausgebildet: Wer war Jesus? Wie verhält er sich zu Gott? Denn daß Gott

noch etwas andres, ein Zweiter, ein Höherer sei, das hielt man streng fest.

Natürlich hat sich die Aufgabe der Theologie in diesem Schriftbeweis nicht erschöpft, und sie konnte es nicht, wenn nachdenkliche Glieder der Gemeinde das Bedürfnis empfanden, ihre religiösen Erlebnisse in ausgleichende Verbindung zu setzen mit den Anforderungen, die ihre eigene Weltanschauung ihnen aufdrängte oder die sich aus der Auseinandersetzung mit nachdenklichen Vertretern anderen Glaubens und anderer Weltanschauungen ergaben. Dann vertiefte sich einerseits das apologetische Verfahren, dessen Nachdruck auf der Rechtfertigung und Verteidigung (griechisch: *apologia*) gegenüber Zweifel und Anfechtung liegt, andrerseits gesellte sich hinzu das systematische Verfahren, d. h. der Versuch, auf dem Grunde der persönlichen religiösen Erfahrung ein System christlichen Glaubens und christlicher Weltanschauung aufzubauen, ein Gebäude, das den Ansprüchen des eigenen denkenden Ichs und denen anderer Nachdenklicher, die sich von der Wahrheit christlichen Glaubens überzeugt hatten, genügen sollte. Will die apologetische Theologie werben und verteidigen, so will die systematische Theologie auf eigenem Grund und Boden ein Haus errichten und einrichten. Hält jene an der Grenze Wacht zu Schutz und Trutz, so nimmt diese die Verbündeten wie die Besiegten im Mittelpunkte freundlich auf und bietet ihnen ihre Hülfe an, um das, was sie als Wahrheit erkannt haben, zu persönlichem Besitze umzugestalten. So gehören auf entwickelter Stufe die apologetische und systematische Theologie untrennbar zueinander und sind aufeinander angewiesen. Sie bedürfen aber auch beide, die apologetische mehr noch als die systematische, der Anknüpfung an die Denkformen, die die Philosophie als die höchste Ordnerin menschlichen Erkenntnisvermögens für den forschenden Geist bereit hält. Die so verstandene Philosophie hat sich der Theologie als unentbehrliche Verbündete im Kampf um die Weltanschauung erwiesen.

Der erste, der in diesem vertieften Sinne christliche Theologie getrieben hat, ist der Apostel

## Paulus

gewesen. Eine richtige Schätzung des großen Heidenbekehrers, dem es die Christenheit, menschlich betrachtet, verdankt, daß die Saat, die Jesus ausgestreut hatte, nicht in palästinensischem Judenchristentum verkümmert ist, darf in ihm den Theologen nicht übersehen. Was uns aus Jesus mit der ganzen Unmittelbarkeit schöpferischer Art entgegentritt, das spiegelt sich bei seinem Apostel wieder in einer, wenn auch noch so umfassenden, doch theologisch bedingten Gedankenwelt. Gewiß hat keiner es verstanden wie er, dem Befreienden in Jesu Schöpfung auch den religiösen, den zukunftverheißenden Ausdruck zu geben. Ein bahnbrechender Geist, den der heiße Drang erfüllte, der ganzen Menschheit zu zeugen von dem in Jesus, dem Christus, erschienenen Heil, und der sein Leben im Dienste seines Herrn verzehrt hat. Mit einer Kühnheit, die den Meister selbst erschreckt haben würde, hätte er den Jünger die gefährlichen Pfade wandeln sehen, zerriß er das Alte, um sagen zu können: siehe, Neues ist geworden. Wie sehr ihn das erfüllte, was er vor Damaskus erfahren und was seit jenem Tage den einzigen Gegenstand seiner Predigt gebildet hat, sein religiöses Grunderlebnis, der gekreuzigte und auferstandene Christus, davon zeugt seine ganze Wirksamkeit, davon zeugt jeder seiner Briefe. Es dürfte in der religiösen Literatur aller Zeiten und Völker nicht leicht etwas geben, das an Stärke der Empfindung und großartigem Ausdruck dem sechsten, siebenten und achten Kapitel des Römerbriefes an die Seite zu setzen wäre, diesen tiefsinnigen Ausführungen über das Sterben mit Christus und das Leben mit Christus, über das Gesetz des Geistes des Lebens, das uns freigemacht hat in Christo Jesu von dem Gesetz der Sünde und des Todes, über Gottes Geist in Gottes Kindern.

Sind aber schon diese Gedanken in ihrer besonderen Zuspitzung selbst dem religiös gereiften Verständnis nicht ohne theologische Vermittelung zugänglich, so gilt das in weit höherem Maße von der Geschichtsphilosophie, die der Apostel in den nächstfolgenden Abschnitten desselben Briefes entwickelt, von seinen Ansichten über das Verhältnis Israels und der Heiden zum Gottesreich. Blättern wir dann zu den ersten Kapiteln zurück und verweilen bei den schwierigen Auseinandersetzungen über die Rechtfertigung aus Glauben, so werden wir den gleichen Eindruck erhalten. Wer von der Theologie des Paulus redet, meint nicht seine religiöse Ueberzeugung von der Allgemeinheit der Sünde und ihres Verderbens, von Gottes Heilswillen mit der Menschheit, von der Gotteskindschaft und der Hoffnung der Auferstehung, sondern er denkt an die Art und Weise, wie das alles in seinen großen Briefen begründet wird. Er vergegenwärtigt sich, daß in dem Apostel trotz der völligen Umgestaltung seiner religiösen Ueberzeugung lebenslang das fortklang, was er als jüdischer Schriftgelehrter in beständiger Gedankenarbeit sich erworben hatte, und daß ihm fortgesetzt die Pflicht auflag, seinen Glauben gegen Vertreter jüdischen und christlich-judaistischen Glaubens zu verteidigen. Besonders die ununterbrochene, oft stark polemische Auseinandersetzung mit den Gegnern erschwert das Verständnis der paulinischen Briefe, zumal der großen, ungemein. Nur wer die Fundorte kennt, von denen die Bausteine dieses theologischen Gebäudes genommen wurden, kann hoffen, auch den Schlüssel zu finden, der ihm die Tür des Baues öffnet.

Als jüdischem Schriftgelehrten sind die Schriften des Alten Testamentes auch dem Paulus in jeder Beziehung glaubensverbindlich, und die Berufung auf sie zieht sich durch alle seine theologischen Erörterungen hindurch. Fast ist es, als sei ihm die Schrift ein lebendiges Wesen: sie spricht zu Pharao (Röm. 9, 17) und durch Elias (Röm. 11, 2); sie hat in Voraussicht kommender Dinge dem Abraham die Verheißung gegeben,

daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollen (Gal. 3, 8); sie hat alles unter die Sünde beschlossen, damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus den Glaubenden verliehen werde (Gal. 3, 22). Die Schrift ist das heilige Orakel, dessen Sprüche nun freilich dem Schicksal, ausgedeutet zu werden, so wenig wie die anderer Orakel entgehen können. Legt ihr's nicht aus, so legt ihr's unter, heißt es auch hier. Gewiß hat der Prophet Hosea (2, 23) nur an die Wiederannahme des verirrten Volkes Israel als Gottesvolk gedacht: Paulus (Röm. 9, 26) deutet die Stelle von der Bekehrung der Heiden. Sein ganzer umständlicher Nachweis, daß die Verheißung Gottes nicht an die leibliche Nachkommenschaft Israels gebunden ist, sondern den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt (Röm. 9—11), stützt sich auf seinem Gedankengang entsprechend ausgewählte Schriftworte. Vielleicht den schlagendsten Beleg aber liefert jene Stelle im Galaterbrief (3, 16), wo Paulus daraus, daß die Verheißungen dem Samen Abrahams zugesprochen sind (1. Mos. 22, 18), den Schluß zieht: „Es heißt nicht: und den Samen — in der Mehrzahl; sondern in der Einzahl: und deinem Samen, das heißt Christus." Auch die außerbiblische jüdische Ueberlieferung, besonders in der Form der Ueberlieferung geschichtlicher Stoffe, ist dem Apostel heilig geblieben. Der Fels, aus dem Moses das Wasser schlug (2. Mos. 17, 6), hat sich nach rabbinischer Ueberlieferung dem Heereszuge aus Aegypten nachgewälzt. Paulus legt das seinen Korinthern (1. Kor. 10, 4) so aus: „Denn sie tranken aus einem geistlichen, mitwandelnden Felsen, der Fels aber war der Christus." Und daß das Gesetz eine Gabe der Engel sei (Gal. 3, 19), ist eine lediglich auf Grund solcher Ueberlieferung gewonnene Vorstellung.

Wird durch diese Hinweise die formale Verwandtschaft der paulinischen Theologie mit der jüdischen veranschaulicht, so läßt sich ein Gleiches auch für den sachlichen Gehalt der hauptsächlichen Gedankenreihen des Apostels unschwer deutlich

machen. Zunächst: die Lehre von der durch den Opfertod des Messias bewirkten Versöhnung der sündigen Menschen mit Gott ist erwachsen auf dem Grunde der der jüdischen Theologie sehr wohl vertrauten Lehre von der sühnenden Wirkung des Leidens der Gerechten für die Ungerechten. Erfahrungsgemäß ist der Mensch meist böse, und solche Allgemeinheit der Sünde ist sowohl in der menschlichen Natur wie auch geschichtlich begründet. Es gibt keinen Tod ohne Sünde. Zwar vollzieht sich der Tod seit Adams Fall auf Grund eines göttlichen Strafurteils an der Gattung im allgemeinen, beim einzelnen Menschen aber nicht ohne Tatsünde: der Tod hat sich auf alle Menschen verbreitet, heißt es im Römerbrief (5, 12), daraufhin, daß sie alle gesündigt haben. Nun kennt die rabbinische Theologie Leistungen des Menschen, die sein Soll im Schuldbuch Gottes auszutilgen vermögen. Gott vergibt nichts, was er nicht bezahlt erhält. Durch tätige Buße, durch gute Werke kann man den Zürnenden besänftigen und begütigen. Vor allem dem Tode wohnt solche Wirkung ein. Der paulinische Satz (Röm. 6, 7): „Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde" hat freilich erst auf Grund der christlichen Erfahrung des Apostels seine ganze Bedeutung gewonnen, vorbereitet ist er doch schon in der rabbinischen Theologie.

Hier spielt nun auch die Zurechnung des Verdienstes hervorragender Gerechter ihre Rolle, sei es der frommen Väter, wie Abraham, deren Verdienste bis an das Ende der Tage nachwirken, sei es zeitgenössischer Gerechter. Eine besondere Kraft besitzt dabei der unschuldig erlittene Tod eines Gerechten, der als Sühnopfer zur Begütigung des göttlichen Zornes gilt. Dieser Lehre hat Paulus die besondere Wendung gegeben, die sich ihm im Widerspruch mit dem jüdischen Glauben von seinen christlichen Glaubensvoraussetzungen aus aufdrängte: ein Sühnopfer im höchsten Sinn ist der Tod des Messias; er reicht völlig zu, Gott Sühne zu schaffen, und Gott nimmt ihn an, um seine

Gerechtigkeit nach außen kund zu machen. So rechtfertigt der Glaube an ihn die Sünder vor Gott, und das, was dem Juden als der alleinige Weg zum Heil erschien, das Gesetz, wird dadurch auch für den Juden geleugnet. Das ist der Sinn der schwierigen Stelle im Römerbrief (3, 21–26):

„Nun aber ist Gottes Gerechtigkeit ohne Gesetz offenbar geworden, wiewohl bezeugt vom Gesetz und von den Propheten, nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus, den Christus, für alle Glaubenden ohne Unterschied. Denn sie haben alle gesündigt und haben keine Glorie von Gott verdient, sondern werden ohne ihr Zutun durch seine Gnade gerechtfertigt vermöge der Erlösung im Christus Jesus. Ihn hat Gott ausersehen zu einem Sühnopfer mittelst Glaubens an sein Blut, zum Erweise seiner (Gottes) Gerechtigkeit im Hinblick auf seine Langmut im Uebersehen der vergangenen Sünden, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, auf daß er gelte als der, der gerecht ist und der gerecht macht den, der an Jesus glaubt."

Vom Fluche des Gesetzes, heißt es im Galaterbrief (3, 13), hat uns Christus losgekauft. Indem er diesen Fluch in seinem Kreuzestode auf sich nahm, erlitt er die vom Gesetz auf die Sünde gesetzte Strafe und bezahlte das Lösegeld für uns.

Bewegt sich diese Vergeltungs- und Stellvertretungslehre in einem Vorstellungskreise, der seine Wurzeln in der pharisäischen Schultheologie hat, so weist die Stelle im zweiten Briefe an die Korinther (5, 14 f.), an der Paulus seine Versöhnungslehre zum schönsten Ausdruck gebracht hat, über sie hinaus:

„Wir halten dafür, daß einer für alle gestorben ist, somit sind sie alle gestorben, und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist."

Hier ist Christus nicht sowohl der Stellvertreter als der Vertreter der Menschheit vor Gott, in dem sie zusammenge-

faßt erscheint und der zugleich ihr neues Lebensprinzip geworden ist.

Um die Tragweite dieser Vorstellung richtig abschätzen zu können, muß man sich daran erinnern, daß der Theologe Paulus nicht gefesselt lag in den starren Banden pharisäisch-rabbinischer Ausschließlichkeit, sondern Fühlung besaß mit den Gedankenbildungen der geistig Fortgeschrittenen unter seinen im Römerreich zerstreuten jüdischen Zeitgenossen. Alexandrinische Juden vornehmlich waren seit langem bemüht, ihre monotheistische Weltanschauung durch Anlehnung an die Spekulationen der griechischen Philosophie der für religiöse Fragen interessierten Welt nahezubringen. Eine reiche theologisch-philosophische und erbauliche Literatur gibt davon Zeugnis. Es genügt, an das dem Salomo zugeschriebene „Buch der Weisheit" oder an die Sprüche des Jesus Sirach zu erinnern[1]). Auf seinen Reisen und wohl schon früher in seiner Heimat Tarsus wird Paulus mit Vertretern dieser Geistesrichtung vielfach zusammengekommen sein. Man denke etwa an Apollos, den alexandrinischen Juden, den die Apostelgeschichte (18, 24) einen gelehrten Mann nennt, der in Ephesus für das Christentum gewonnen wurde und der in Korinth im Einverständnis mit Paulus gewirkt. Jedenfalls sind Form und Inhalt der Briefe des Apostels, ist manche bedeutsame Bildung seiner Gedankenwelt von der jüdisch-griechischen Theologie seiner Zeit sichtlich berührt. Seine Lehre vom Menschen und von der Sünde, seine Ausführungen über die Bedeutung der Auferstehung Christi und sein Fortwirken unter den Gläubigen vom Himmel herab, endlich über das neue Leben dieser Gläubigen in Gegenwart und Zukunft erhalten erst von hier aus die richtige Beleuchtung. Allerdings handelt es sich auch hier nur um einen Einschlag in das Gewebe. Dieses selbst ist so ganz sein geistiges, auf Grund eigenster religiöser Erfahrung erworbenes Eigentum, daß seine wunderbare Originalität sich nirgends größer offenbart als gerade in diesen Gedanken-

gängen.

Als natürliches Lebewesen ist der Mensch mit Fleisch bekleidet. Das Fleisch aber ist nicht nur die irdische und vergängliche Hülle des schwachen Geschöpfes, sondern es ist der Sitz der Begierde und zwar der sündigen Begierde, so daß im Sinne des Apostels Fleisch und Sünde nicht selten gleichbedeutende Begriffe sind. Die Sünde ist die böse Macht, die vom Fleische unabtrennbar ist: „Ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, Gutes nicht wohnt" (Röm. 7, 18). Paulus hat mit seiner Lehre vom Sündenfleisch die Grenze gestreift, wo das Natürliche als verderbt, das ihm zugrunde liegende Stoffliche als böse gilt. Er hat sie nicht überschritten und ist nicht eingegangen in die Bahnen orientalischer und hellenischer gnostischer Theosophie, der die Materie als an sich böse Ursubstanz erschien. Aber innerhalb der Grenze hat er dem tiefen Ernst der religiösen gegenüber der natürlichen Betrachtung, hat er dem bitteren Schmerz und dem heißen Sehnen der unter die Sünde geknechteten Kreatur mit solch zwingender Gewalt persönlich erlebten Ausdruck verliehen, wie es nach ihm nie wieder, auch nicht durch Augustin und Luther, geschehen ist. Keiner hat es mit solcher Glut empfunden, was es heißt, „mit dem Herzen dem Gesetze Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde zu dienen" (Röm. 7, 25). Wie kein anderer weiß Paulus, daß alles Sinnen und Trachten des Fleisches Tod ist, und er hat mit solchem Tode selbst gerungen bis zu dem Ausruf, der wie höchste Verzweiflung klingt (Röm. 7, 24): „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leib des Todes?" Und wieder weiß er nur eine Antwort, und aus dem befreiten Herzen dringt es in Worten, die durch die Ewigkeit tönen (Röm. 8, 1—11):

„Nun gibt es keine Verdammnis mehr, für die, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des lebenbringenden Geistes hat dich im Christus Jesus freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Was das Gesetz nicht ver-

mochte, worin es ohnmächtig war des Fleisches wegen, das hat Gott vollbracht, indem er seinen Sohn sandte in Gestalt sündigen Fleisches und um der Sünde willen, und hat die Sünde im Fleische verdammt, auf daß das Recht des Gesetzes erfüllet werde an uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist. Denn wer nach Fleischesart ist, der sinnt auf Fleischliches; wer aber nach Geistesart ist, auf Geistliches. Das Sinnen des Fleisches ist Tod, das Sinnen des Geistes Leben und Frieden. Darum ist das Sinnen des Fleisches gottesfeindlich, denn es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes, kann es auch nicht; und die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in in euch wohnt. Wer den Geist des Christus nicht hat, der ist nicht sein; ist aber Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber lebt um der Gerechtigkeit willen. Wohnt in euch der Geist dessen, der Jesus auferweckt hat von den Toten, so wird er, der Jesus auferweckte von den Toten, euch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen, in euch wohnenden Geist".

Man kann diese Sätze nicht umschreiben, ohne sie abzuschwächen, und bedarf doch noch anderer, um sie ganz verständlich zu machen. Das Fleisch ist das Gegenstück des Geistes. Als natürliches Wesen, so lehrte den Apostel die Weltweisheit, ist der Mensch auch mit einer Seele ausgerüstet; sie befähigt ihn, das Irdische anzunehmen. Aber aus eigener Erfahrung weiß Paulus, daß „der seelische Mensch nicht annimmt, was vom Geiste Gottes ist", daß er „unfähig ist, die Tiefen Gottes zu erforschen und sein Inneres zu ergründen" (1. Kor. 2, 10 ff.). Und es hat sich ihm bestätigt, was in der Weisheit Salomos (9, 17) steht: „Wer hat deinen Ratschluß erkannt, wenn du ihm nicht Weisheit schenktest aus der Höhe und deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest?" Das Gebet Salomos um Weisheit hallt in den Ausführungen zumal des zweiten Kapitels des

ersten Briefes an die Korinther deutlich nach. Paulus ist sich bewußt, daß er und die, zu denen er redet, nicht „den Geist der Welt empfangen haben, sondern den Geist, der aus Gott ist, um damit zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist", und davon will er reden, nicht in Worten menschlicher Schulweisheit, sondern in solchen, wie sie der Geist lehrt, geistliche Sprache für geistliche Dinge (1. Kor. 2, 12 f.).

In der Schrift (1. Mos. 2, 7) hatte er gelesen, daß Gott den ersten Menschen zu lebendiger Seele, d. h. seelisch, geschaffen habe; und wie dieser Adam, so waren sie alle geworden. Nun bildet sich ihm ein Gegenstück: in Christus ist der Welt ein zweiter Adam erschienen, den Gott zu lebendig machendem Geist geschaffen hat. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen (1. Kor. 15, 47 f.). Durch einen Menschen kam der Tod in die Welt, so kommt nun auch die Auferstehung von den Toten durch einen Menschen; und wie in Adam alle gestorben sind, so werden sie in Christus alle leben (1. Kor. 15, 22). Sein Geist ist Gottes Geist, und alle, die vom Geiste Gottes sich treiben lassen, sind los vom Geiste der Knechtschaft, sind nicht mehr Adams, sondern Gottes Söhne. Sie haben den Geist der Kindschaft empfangen, in dem sie rufen: „Abba, Vater". „Da bezeugt der Geist selbst zusammen mit unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 14. 16). Zu seliger Vollendung wird das freilich erst kommen, wenn sich das sehnsüchtige Harren der Kreatur erfüllen und Gottes Herrlichkeit offenbar werden wird, mit ihr die Herrlichkeit der Gotteskinder (Röm. 8, 18 f.). Dann wird auch Wahrheit das Wort der Schrift (Jes. 25, 8): „Verzehrt ist der Tod vom Siege". Dann wird das Verwesliche anziehen die Unverweslichkeit und das Sterbliche Unsterblichkeit. Und diese herrliche Zukunft steht nahe bevor. Lebt doch auch Paulus der Ueberzeugung, diese Weltzeit werde bald vergehen und der Messias bald wieder erscheinen: „Siehe, ich sage euch ein Ge-

heimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden, auf einen Schlag, in einem Augenblick beim letzten Posaunenstoß" (1. Kor. 15, 55. 51. 52).

Für die Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit sind die im vorstehenden kurz skizzierten Gedankenreihen in verschiedener Weise wirksam gewesen. Von besonderer Bedeutung ist folgendes. Paulus hat das Gesamterlebnis des Christen, sein inneres religiös-sittliches Neuwerden, auf das Einwohnen eines himmlischen Wesens zurückgeführt, das er, ohne scharf zu unterscheiden, Christus oder heiliger Geist nannte. Es sind dieselben Erlebnisse, die er mit Hilfe der beiden Vorstellungen umschreibt, weil es ihm nicht darauf ankommt, welches himmlische Wesen im einzelnen wirkt. Kann er doch sagen (2. Kor. 3, 17): „Der Herr ist der Geist", und also gelegentlich beide in eins setzen. Es ist ihm nur unmöglich, bei seiner Ueberzeugung von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen zu glauben, daß es etwas im Menschen selbst Liegendes sei, was ihn zu einem neuen Menschen macht. In der kirchlichen Entwicklung hat seine Lehre vom Geist ohne die Wucht seiner Begeisterung eben als Lehre stark weitergewirkt, weil sie von den Sakramenten getragen ward. Alle Christen waren überzeugt, in der Taufe ein fremdes himmlisches Wesen in sich aufgenommen zu haben, das sie nur selten noch Christus, meist „heiligen Geist" nannten. So lag hier immer ein Ansporn weiter darüber nachzudenken, wie Gott, der Geist „ist" (Joh. 4, 24), doch ein Geistwesen aus sich heraus in die Gläubigen hineinsenden könne.

Paulus hat weiter eine Vorstellung vom Messias aus dem Judentum mitgebracht und auf Jesus übertragen, die diesen weit höher stellte als die mehr volkstümliche Anschauung der Jünger und der Judenchristen von dem messianischen König aus Davids Geschlecht. Der Davidssohn, von dem auch Paulus gelegentlich (Röm. 1, 3 f.) spricht, wird für seine Vorstellung vom Gottessohn verdrängt, von dem Himmelsmenschen, wie wir gesehen

haben, der die neue, die pneumatische, die himmlische Welt bringt. Der Christus war, ehe er Knechtsgestalt annahm und in Menschenbild auftrat, in Gottesgestalt im Himmel (Phil. 2, 6 f.) Er ist der Mittler aller Dinge, durch ihn ist die Welt geschaffen worden (1. Kor. 8, 6). Dieser paulinische Christus ist also ein göttlich präexistierendes Wesen, und über die Art seiner Präexistenz hegt Paulus Anschauungen, die mit denen der zeitgenössischen jüdischen Philosophen aufs engste verwandt sind. Das göttliche Wesen, von dem er redet, nennt er freilich noch nicht Logos; aber wenn auch das Wort fehlt, so ist doch die Sache da. Die ihm von Philosophie und Theologie gebotenen Vorstellungen auf Jesus zu übertragen, konnte ihm um so leichter werden, als er den Menschen Jesus nie gesehen, sondern nur im Himmelsglanz „geschaut" hatte. Alle aber, die in der gleichen Lage waren, nahmen die höhere Vorstellung von Christus gerne an, und sie, nicht aber die judenchristlich-messianische, hat weiter gewirkt.

Für die Verarbeitung der auf der jüdischen Stellvertretungslehre aufgebauten Gedanken des Paulus fehlten nun dem Nichtjuden alle Voraussetzungen, und es darf uns nicht Wunder nehmen, daß sie in den urkirchlichen Gemeinden keinen Widerhall gefunden haben. Aber auch, als man sich daran gewöhnt hatte, in den paulinischen Briefen heilige Urkunden zu sehen und ihren gesamten Inhalt als maßgebend zu verwerten, ist doch die paulinische Lehre vom Sühnetod des Messias für die kirchliche Theologie nur in beschränktem Maße, für die Ausgestaltung des Dogmas aber überhaupt nicht wirksam geworden.

Will man sehen, wie die paulinische Theologie auf hellenischem Boden gewirkt und welche Umbildungen sie dort erfahren hat, so muß man die Briefe des mehrfach genannten Bischofs

Ignatius von Antiochien

zur Hand nehmen, dem es der Apostel angetan hat und dessen

Sprach- und Denkweise von Anklängen an die pauliniſche förmlich durchſetzt erſcheint. Ueberhaupt aber rechtfertigt es die für die weitere Entwicklung des Gottmenſchheitsgedankens in vieler Beziehung vorbildlich gewordene Art dieſes Mannes, daß wir ihr an dieſer Stelle unſere beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden. Die überſpannte Stimmung und aufs höchſte geſteigerte Erregung des Schreibers, die aus den Briefen ſpricht und die dem nüchternen Leſer faſt abſtoßend erſcheinen mag, darf uns nicht blind dagegen machen, daß wir es mit einer religiös-theologiſchen Geſamtanſchauung zu tun haben, der ſich, trotzdem ſie ganz deutlich aus der pauliniſchen herausgewachſen iſt, die Eigenart nicht abſprechen läßt.

Im Mittelpunkt ſteht die Vorſtellung von Gottes Haushaltung mit der Welt, ſeiner *oikonomía*, ſeinem Heilsplan alſo, nach einem Ausdruck, der dem Ignatius vom pauliniſchen Epheſerbrief (1, 10; 3, 2. 9) her geläufig war. Gott will Welt und Menſchheit aus der Gewalt des „Fürſten dieſer Welt" befreien. Bereits im Judentum iſt ſeine Heilsveranſtaltung durch die Propheten vorbereitet worden. In Jeſus Chriſtus, Gottes Sohn, der ſeit Ewigkeiten beim Vater war, hat Gott ſich voll offenbart. Im Briefe des Ignatius an die Epheſer heißt es (18, 2; 19, 1–3):

„Unſer Gott, Jeſus der Chriſtus, ward von Maria nach Gottes Heilsratſchluß empfangen, aus Davids Samen und doch aus heiligem Geiſte; er ward geboren und getauft, auf daß er durch Leiden das Waſſer reinige. Und verborgen blieb dem Fürſten dieſer Welt die Jungfrauſchaft der Maria und ihr Gebären, gleichwie auch der Tod des Herrn: drei ſchreiende Geheimniſſe, die in Gottes Stille vollbracht wurden. Wie nun ward das den Aeonen offenbar? Ein Stern erglänzte am Himmel, heller als alle Sterne, und ſein Licht war unausſprechlich, und Befremden erregte ſolche Erſcheinung. Die übrigen Sterne alle mit Sonne und Mond umſtanden den Stern im Chore; er aber überſtrahlte

sie alle mit seinem Licht, und Verwirrung entstand unter ihnen, woher die neue andersartige Erscheinung! Da ward aufgedeckt alle Trugkunst, es schwanden dahin alle Fesseln der Bosheit, Unwissenheit ward aufgehoben, das alte Reich stürzte dahin, da Gott sich menschlich offenbarte zu neuem Leben, und seinen Anfang nahm, was bei Gott zugerüstet war. Von nun ab kam alles in Bewegung, denn es galt die Vernichtung des Todes."

In diesen phantasievollen Rahmen eines Ringkampfes zwischen Gott und den widergöttlichen Kräften sind alle Aussagen des Bischofs eingesponnen. Von Gott redet Ignatius nie, ohne ihn mit Christus und Christentum in Beziehung zu setzen. Im Hirten des Hermas heißt es: „Glaube zuerst, daß einer ist der Gott, der das All geschaffen und zugerüstet hat aus dem Nichts." Ignatius dagegen weist darauf hin, daß die Propheten die Widerspänstigen davon überzeugt haben, „daß ein Gott ist, der sich offenbart hat durch Jesus Christus, seinen Sohn." Gott ist der Vater, der Bischof Aller, ihr Hirte: aber diese Beiwörter werden stets in Absicht auf die christlichen Verhältnisse gebraucht, und immer werden die Eigenschaften an Gott hervorgehoben, die ihn als den erscheinen lassen, der das Heil in der Stille vorbereitet und durch Christus der Welt offenbart hat.

„Der Heilsplan Gottes auf den neuen Menschen hin", so lautet die Formel des Ignatius. Und dieser neue Mensch ist Christus. In ihm sind Göttliches und Menschliches eins. Wie stark Ignatius es betonte, daß Christus wahrer Mensch gewesen, wissen wir bereits aus unserer Erörterung über das Taufbekenntnis. Sofern es sich darum handelt, das Göttliche in ihm zu beschreiben, gibt er sich keine Mühe, seine Aussagen über Gott und Christus auseinanderzuhalten. Er spricht von „Jesus Christus, unserem Gott", vom „Blute Gottes", das das Leben wirkt, vom „Leiden Gottes", von dem „ins Fleisch gekommenen Gott". Eben derselbe Gott ist leidenlos

und hat um unsretwillen gelitten, ist unsichtbar und um unsretwillen sichtbar geworden. Der Gedanke, daß er durch solche Aussagen den Monotheismus gefährden könne, kommt dem Ignatius gar nicht. Natürlich ist er sich der Scheidung wohl bewußt, aber er stellt sie ganz naiv neben die Ineinsschauung. Jesus Christus ist, wie man den schwierigen Ausdruck gut übersetzt hat, „das Wort (*logos*), mit dem Gott sein Schweigen bricht". Er ist der lügenlose Mund, durch den der Vater zu uns redete, er verkörpert in sich die Erkenntnis (*gnosis*) Gottes. Wer Jesus Christus erkannt hat, hat eben dadurch Gott erkannt, und wer „ungläubig" (nämlich an Christus) ist, ist eben damit auch „gottlos".

Dieser Jesus Christus nun, den seine ganze Ausstattung, seine Geburt aus der Jungfrau, sein Leben, sein Leiden und sein glorreicher Ausgang als den — der Art nach — „neuen Menschen" erwiesen haben, hat, indem er an sich den Tod und damit den Satan überwand, auch uns die „Unvergänglichkeit" verschafft. In seiner Auferstehung hat er ein Siegeszeichen aufgepflanzt in alle Ewigkeit für seine Heiligen und Gläubigen unter Juden und Heiden. Mit ihm sind die Seinen in einem Leibe fest verbunden, wie er selbst es mit seinem Vater ist. „Wo Christus Jesus, da ist auch die katholische Kirche", heißt es bei Ignatius, für uns nachweislich zum ersten Male[1]). Diese Kirche steht sichtbar da im Bischof als dem Abbild des Vaters, in den Presbytern als der Ratsversammlung Gottes und der Apostel Bund, und in den Diakonen, die man achten soll, wie Jesum Christum. Die Gläubigen aber, durch die Taufe zum Streit mit dem Bösen gewaffnet, genießen in gemeinschaftlichem Mahl das „Gnadenmittel (griech. *phármakon*, das ist genau: Zaubermittel) der Unsterblichkeit", das „Gegengift wider den Tod, allzeit zu leben in Jesu Christo".

Es ist wie ein großes Drama, das sich vor uns abspielt. Der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt, er muß vom Plan getrieben werden, und der ihn überwindet, das ist der

Gottmensch. Das aber ist alles ein großes Geheimnis. Von der Menschwerdung Gottes bis zum Genuß des „Fleisches unseres Heilandes" ist alles ein *mystérion*. Wie weit sind wir doch schon abgerückt von den einfachen Anschauungen der Urgemeinde, wie sie uns die ersten Kapitel der Apostelgeschichte darlegen. Wie nahe scheinen wir der Theosophie der Gnostiker gekommen, deren religiös-sittliche Folgerungen doch eben dieser Ignatius so scharf bekämpft hat. Wir bedürfen energischer Rückerinnerung an die früher (S. 63) angeführten Stellen, um uns bewußt zu bleiben, wie ernst es ihm mit diesem Kampfe war. Das, was der Gläubige als Mysterium empfand, in der Stille Gottes vorbereitet und doch in alle Welt hinausgerufen, das hatte sich eben wirklich und wahrhaft begeben. Gottheit und Menschheit hatten sich übernatürlich geeint in diesem Einzigen, und was wirklich und wahrhaft geschehen war in der Menschwerdung, das blieb geheimnisvoller Besitz der Gläubigen im Sakrament und sicherte ihnen eine überirdische Zukunft, frei von Tod und Vergänglichkeit.

Dem bibelkundigen Leser wird sich bei diesem Ueberblick über die Theologie des Ignatius vielleicht die Mutmaßung aufgedrängt haben, daß er es nicht nur mit einem Geistesverwandten des Paulus, sondern fast mehr noch des Johannes zu tun habe, in dem die kirchliche Ueberlieferung den Verfasser des

vierten Evangeliums

sieht. In der Tat läßt sich angesichts einiger einzelner Wendungen die Annahme nicht ohne weiteres von der Hand weisen, daß Ignatius das Evangelium gelesen habe, wenn schon von einer Vertrautheit mit ihm, wie wir sie bei dem Verhältnis zu Paulus feststellen konnten, keinenfalls geredet werden kann. Es ist aber mindestens ebenso gut möglich, daß wir es wirklich nur mit Geistesverwandtschaft zu tun haben. Ist doch das Evangelium bestenfalls nicht lange vor den Briefen entstan-

den, vielleicht erst etwa gleichzeitig mit ihnen.

Freilich ist der Streit der Gelehrten über die Abfassungsverhältnisse dieses Kleinods der biblischen Literatur noch heute nicht geschlichtet. Nach der bereits dem Irenäus feststehenden Ueberlieferung hat der Apostel Johannes als uralter Greis zu Ephesus in Kleinasien am Ausgang des ersten Jahrhunderts das Evangelium als sein Testament an die Kirche niedergeschrieben. Gegen diese Ueberlieferung erheben sich aber die gewichtigsten Bedenken, die es fast als unmöglich erscheinen lassen, daß dieses großartige Gedicht eines genialen Geistes, der sich wie Paulus seinen eigenen Christus geschaffen hat, das Werk des einfachen Mannes sei, vor dessen Augen und in dessen Herzen sich die wirkliche Geschichte Jesu von Nazaret abgespielt hat. Der Apostel Johannes ist uns ja keine unbekannte Persönlichkeit. Er, der „Donnersöhne" einer, erscheint neben Petrus und dem Herrnbruder Jakobus als eine der „Säulen" der Urgemeinde, wie Paulus sie im Galaterbrief nennt. Er hat dem Paulus gegenüber festgehalten an jüdischer Sitte und jüdischem Volkstum. Keine geschichtliche Spur, abgesehen von jener Ueberlieferung, weist auf eine spätere Wirksamkeit des Apostels außerhalb Palästinas. Vielmehr besteht die größte Wahrscheinlichkeit, daß er als Märtyrer von Judenhand in Palästina getötet worden ist.

Im Evangelium aber klingt nichts wieder von den großen Gegensätzen, die die Urgemeinde bewegten, nichts wieder von dem Kampf um das Gesetz, und die Polemik gegen die Juden, die das Evangelium durchzieht, ist vom Standpunkt der Urgemeinde nicht zu verstehen. Daß Johannes wie Petrus zu den literarisch ungebildeten Leuten gehört haben, wird in der Apostelgeschichte (4, 13) ausdrücklich bezeugt und entspricht durchaus dem Bilde, das man sich von galiläischen Fischern machen muß. Das Evangelium aber ist von einem mit den Denk- und Redeformen der Gebildeten wohl vertrauten Manne geschrieben, von dem man nicht vermuten würde, daß er erst im hohen Alter, noch dazu

in einer ihm früher fremden Sprache die Feder zu führen gelernt habe. Johannes gehörte zum engsten Jüngerkreise; er hat alle die Worte vernommen, die Matthäus in seiner Spruchsammlung buchte; er war Augenzeuge der Taten, die Markus und andere gewissenhaft aufgezeichnet haben. Der Christus des vierten Evangeliums redet eine ganz andere Sprache voll überirdischer Töne, und seine Taten sind nicht die des Mannes von Nazaret. Frei schaltet der Evangelist mit dem ihm durch die Ueberlieferung zugetragenen Stoff, den er in der Absicht umbildet, das irdische Leben des göttlichen Wortes (Logos) zu schildern, das, seit Ewigkeit beim Vater, fleischgeworden, das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit und das göttliche Leben denen, die es aufnehmen, in vollkommener Weise gebracht hat. Seine Darstellung hat bereits eine Entwicklung zur Voraussetzung, die dem Gesichtskreis der älteren Evangelisten noch fernliegt.

Welche Entwicklung ist das? Das zeigt ein Blick auf den grandiosen Eingang des Evangeliums, den man in richtiger Erkenntnis dessen, was der Verfasser damit beabsichtigt hat, als Prolog bezeichnet. Er lautet:

„Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott. Derselbige war im Anfang bei Gott. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde auch nicht eines, das geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen. Es war ein Mensch, gesandt von Gott, des Name war Johannes. Derselbige kam zum Zeugnis, daß er zeuge von dem Licht, auf daß alle gläubig würden durch ihn. Nicht war jener das Licht, sondern daß er zeuge von dem Licht. Es war das Licht, das wahrhaftige, das jeden Menschen erleuchtet, das da kam in die Welt *(kosmos)*. Er (der Logos) war in der Welt, und die Welt ward durch ihn, und die Welt hat ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum (die Juden), und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnah-

men, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die da an seinen Namen glauben, die (oder: der, nämlich der Logos) nicht aus Blut oder aus Fleischeswillen, auch nicht aus Mannes Willen, sondern aus Gott gezeugt sind (ist). Und der Logos wurde Fleisch und schlug seine Wohnung auf unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Einzigen (*monogenès*) vom Vater her, voller Gnade und Wahrheit. Johannes zeugt von ihm und hat laut gerufen: „Dieser ist es, von dem ich gesagt habe: der nach mir kommen wird, ist vor mir gewesen, denn er war eher denn ich". Und aus seiner Fülle (*pleroma*) haben wir alle genommen, Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit wurde durch Jesus Christus. Gott hat niemand je gesehen; der Einzige (oder: der einzige Sohn), der im Schoße des Vaters ist, der hat von ihm erzählt".

Wer diese Worte unbefangen liest und wer die großen Reden, die der fleischgewordene Logos im Evangelium hält, unbefangen mit der Bergpredigt vergleicht oder mit den Gleichnisreden, die uns die drei ersten Evangelisten aufbewahrt haben, der kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Christus des vierten Evangelisten einer anderen Welt angehört. Wer unverbildet liest, wird immer an die Gnosis erinnert werden. Selbstverständlich soll diese Erinnerung nicht dazu dienen, den Evangelisten zum Ketzer zu machen. Ist er doch nach dem mit dem Evangelium untrennbar verbundenen ersten Johannesbrief ein ganz entschiedener Bekämpfer häretischer Gnostiker gewesen, insbesondere solcher, die von dem auf Erden wandelnden Gottessohn nur ein menschliches Scheindasein aussagen wollten: „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen. Jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, der ist von Gott; und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, der ist nicht von Gott" (1. Joh. 4, 2. 3). Auch der Evangelist legt den

größten Wert darauf, daß der Logos Fleisch geworden ist, und in gewissem Sinne ist sein ganzes Werk darauf abgelegt, den Gottessohn auch als den Menschen zu erweisen. Aber ist es uns nicht beim Lesen, als wenn plötzlich die Begriffswelt vor uns auftauchte, die wir in der Gnosis kennen gelernt haben? Es ist die gleiche Plastik, mit der hier das vorirdische Leben des Logos geschaut wird, die auch den Spekulationen der Gnostiker eignet, nur daß sie hier in sozusagen konzentrierter Fassung auftreten, weil sie ganz und gar in den Dienst unmittelbarer Abzweckung auf das Eine, was not tut, gestellt sind, nämlich zu erzählen, wie und warum dieser Logos, und nur er, der Einzige, der Monogenes, beim Vater war und vom Vater gesandt herabkam in das irdische Dasein. Hier redet einer, dem der auf Erden wandelnde Christus nicht lediglich das letzte Glied einer langen Offenbarungsreihe war, sondern die Offenbarung selbst, die ganze Gnade und die ganze Wahrheit.

Aber die Stimmung, aus der heraus er seinen Beweis dafür antritt, ist eben dieselbe wie die der von ihm Bekämpften; die Mittel hat er ihnen abgelauscht, und die Sprache, die er redet, ist ihre Sprache. Das Evangelium ist selbst schon aus der gnostischen Bewegung herausgewachsen und ihr kirchlicher Ausdruck geworden. Es unterscheidet sich von den anderen drei Evangelien zwar nicht im innersten Punkt des Glaubens, daß Jesus der Christus und die Volloffenbarung Gottes gewesen sei, wohl aber vollständig in der Stimmung und in den Gedanken, mit denen es diese christliche Grundüberzeugung ausspricht. Nicht ein Mühseliger und Beladener, ein Sünder und Schuldiger hat hier Jesus als seinen Heiland und Retter gezeichnet; sondern einer, der nach Erkenntnis *(gnosis)* und ewigem Leben trachtet, hat Jesus als das Licht der Welt (8, 1), als den ewig in der Finsternis scheinenden Logos Gottes geschildert. Der Glaube *(pistis)* ist diesem Evangelisten wie den Gnostikern nur eine Vorstufe der

Erkenntnis. „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes; du hast Worte des ewigen Lebens", so bekennen die Jünger (6, 69). Das ist die Sünde der Welt, daß sie ihn nicht erkannt hat und nicht den Vater (17, 25; 17, 3; 14, 7). Die „Kinder des Lichtes" freilich, von denen der Evangelist wie die Gnostiker spricht, sie kommen von dem Licht, sie glauben und erkennen (12, 35 f.; 3, 19 f.).

In solcher Gedankenwelt waren auch die Mittel gegeben, den Wert der Person Jesu ganz anders auszudrücken, als es die Urchristen vermocht hatten. Selbst über Paulus hinaus reichen hier die Gedanken und die Formeln. Die Stelle im ersten Briefe des Johannes (5, 7 f.) freilich, die Jahrhunderte lang als wichtigste Belegstelle für die Trinität galt, ist allgemein als junger, mittelalterlicher, schlecht überlieferter Zusatz anerkannt, wenn sie auch hier und da noch in den Bibeln steht. Es sind die Worte: „Denn drei sind, die da zeugen im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind Eins." Der echte Text sagt lediglich: „So sind es drei, die da zeugen (also nicht: auf Erden, wie im interpolierten Text) der Geist, das Wasser und das Blut, und die drei sind einig (das heißt: stimmen überein)." Zeugen aber sind die drei, wie der vorhergehende Vers zeigt, für Christus. „Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut: Jesus Christus; nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und mit dem Blut (das heißt: seinem wahrhaften Leiden); und der Geist ist es, der zeugt, weil der Geist die Wahrheit ist."

Fehlt so die Formel der Trinität, ja, läßt sich nicht einmal eine Dreiheitsformel beim Evangelisten aufzeigen, wie wir sie bei Paulus lasen, so sind doch im vierten Evangelium alle die Aussagen gehäuft, die auch den heutigen Christen noch als Beweisstellen für die Trinität erscheinen und die in der Tat das Höchste darstellen, was im neuen Testament von Jesus ausgesagt wird. Schon im Prolog lesen wir, daß das Wort

„Gott" gewesen sei, das heißt freilich bloß von göttlicher Art und Natur, nicht „der Gott", ein Unterschied, den die Uebersetzung nicht zum Ausdruck bringen kann, da im deutschen nicht wie im griechischen der bestimmte Artikel bei Gott gebraucht wird. Aber auch sonst läßt der Evangelist Jesus wiederholt versichern, daß er und Gott „eins" seien. „Ich und der Vater sind eins" (10, 30). „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien, so wie wir" (17, 11). „Nicht für diese allein aber bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben: auf daß alle eins seien, so wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und zwar habe ich ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien, so wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie zur Einheit vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast" (17, 20–23). Freilich zeigt grade die letzte Stelle und der Gebrauch des Neutrum „eins" (nicht „einer"), wie weit die Formel des Evangelisten noch von der Wesenseinheit im metaphysischen Sinn absteht, die die spätere Theologie ausgebaut hat. Auf der Einheit im Innerlichen, Sittlichen, auf der Einigkeit liegt hier der Nachdruck.

Trotz dieser Betonung der Einheit ist der Sohn dem Vater überall untergeordnet. Der Vater gibt und schenkt, er befiehlt und ordnet an, der Sohn befolgt die Befehle und führt sie aus. Der heilige Geist „geht aus" vom Vater, nicht auch vom Sohn (15, 26); aber freilich der Sohn „sendet ihn vom Vater her" und er kann nur in dem wohnen, was „des Sohnes" ist, und alles was des Vaters Eigentum ist, gehört auch dem Sohn (16, 14 f.). Deutlich waltet bei diesen und ähnlichen Ausdrücken die Absicht vor, das Mißverständnis auszuschließen, als könne der neue, zweite, andere Anwalt und Fürsprecher der Jünger etwas anderes aussagen als was Jesus

selbst gesagt hatte. Das zu betonen, war notwendig, wenn doch grade unter den Gnostikern immer neue Prediger auftraten, die unter Berufung auf eine besondere Tradition Neues verkündigten, was mit Jesu Lehre im Widerspruch schien.

Offenbar sind das alles noch keine Spekulationen über das göttliche Wesen an sich; aber man kann wohl verstehen, wie leicht solche Stellen späterer Spekulation zu Grunde gelegt, wie leicht ihnen Aussagen über die Gottheit selbst abgewonnen werden konnten.

Der wichtigste der durch das vierte Evangelium in die christlich-kirchliche Sprache eingeführten Gedanken ist der vom

Logos

geworden. Wir haben diesen Begriff absichtlich unübersetzt gelassen. Unser deutsches „Wort", das die Bedeutung äußerlich richtig wiedergibt, ist hier im eigentlichen Sinn zu neutral, und ein besseres will sich nicht finden. Wie beim Soter und bei der Sophia der Gnostiker muß auch bei der Bezeichnung des vorweltlichen Gottessohnes als des Logos das starke persönliche Moment hervorgehoben werden. Für den Evangelisten ist Logos der Zentralbegriff, um das wiederzugeben, was ihm Jesus Christus auf seinen göttlichen Gehalt gesehen gewesen ist. Die selbstverständliche Einführung gleich zum Eingang eines doch deutlich neue Bahnen einschlagenden Werkes zeigt dabei unverkennbar, daß der Evangelist bei seinen Lesern Vertrautheit gerade mit diesem Begriffe voraussetzen zu dürfen glaubte. Nun stammt grade die Bezeichnung Logos nicht aus der im engeren Sinne gnostischen, sondern aus der philosophischen, auch der jüdisch-philosophischen Gedankenwelt seiner Zeit. Daß der Evangelist Jude war, verrät ja nicht nur seine Sprache. Er war ein Jude, in dem der Glaube der Propheten und Psalmisten lebendig war, dem aber auch die metaphysischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen nicht fremd waren. Nun war dem Juden der damaligen Zeit, der über das Verhältnis

Gottes zur Welt nachdachte, die Vorstellung ganz geläufig, daß Gott in seiner Schöpfungs- und Offenbarungstätigkeit Mittler-Wesen aus sich heraussetzt. Seitdem nämlich der große unbekannte Prophet, der im Exil die Wiederherstellung Israels durch Kyrus verkündete (Jesaja Kap. 40—66 enthält in der Hauptsache seine Worte), dem Volke den gewaltigen Weltengott gepredigt hatte, den einzigen, den Herrn Himmels und der Erde, vor dem die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer, der Gestade hebt wie ein Sandkorn, seitdem war der Gott Israels immer größer und weltferner geworden. Und neben die populäre Gestalt des Alten der Tage mit gewaltigen Augen und leuchtendem Silberhaar (Dan. 7, 9) war im Judentum immer stärker ein abstrakter Gottesbegriff getreten, von dem man schließlich gar keine unmittelbaren Beziehungen zur Welt mehr auszusagen wagte. Da hatten die halbgöttlichen Mittlergestalten des alten Volksglaubens neues Leben gewonnen, und neue waren neben sie getreten, halb Engel und halb bloße Kräfte: die Mächte, durch die Gott seine Welt geschaffen hat und noch erhält.

Neben den Engeln und dem heiligen Geist erscheint so schon bei späteren Propheten und Psalmisten „das Wort Gottes" gelegentlich fast wie ein persönliches Wesen neben Gott. In der späteren Erbauungsliteratur hat dann freilich eine andere Vorstellung der vom göttlichen „Wort" den Rang abgelaufen. Es ist die der göttlichen „Weisheit" (hebräisch *chochmāh*; griechisch *sophia*). Der Eingang des Buches Sirach belehrt darüber, noch besser die „Weisheit Salomos". Hier ist die Weisheit ein „durch das All ausgegossenes, aus feinem Licht bestehendes, alles durchdringendes, leicht bewegliches Geistwesen, zu dessen Prädikaten auch das „Monogenes" gehört. Sie ist das verbindende Glied zwischen Göttlichem und Menschlichem, sie ist Beisitzerin des göttlichen Thrones, Hauch aus Gottes Kraft, Ausfluß seiner Herrlichkeit, Abglanz des ewigen Lichts; eingeweiht in Gottes Gedanken wählt sie

diejenigen darunter aus, die zur Ausführung gelangen sollen. Sie ist Zeugin beim Schöpfungsakt und Werkzeug der Schöpfung, sie wirkt und erneuert alles, sie bildet die endlichen Dinge und erhält die Weltordnung; sie wohnt in frommen Seelen, ist Mittlerin der Vorsehung mit dem Sitz in Israel, begleitet das Volk wie in der Wolken- und Feuersäule, so überhaupt auf allen seinen Wegen. So ist sie Schöpfungs- und Erlösungsprinzip zugleich" [1]).

Alle diese Prädikate könnte auch der Logos unseres Evangelisten haben. Die Frage liegt nahe: warum hat er nicht die Weisheit an seine Stelle gesetzt? Er hat es uns nicht verraten. An und für sich wäre die Lösung möglich, daß sich bei der Verknüpfung des Schöpfungs- und Offenbarungsgedankens mit der Messiasvorstellung und wiederum dieser mit dem Glauben an Jesus als den Messias das Zurückgreifen auf den männlichen Logos von selbst aufdrängte. Aber diese Lösung kann nicht genügen, und wahrscheinlich hat noch etwas anderes mitgewirkt.

Die Vorstellung vom Logos als des „Inbegriffs des göttlichen Tätigkeitsverhältnisses zur Welt" ist auf die erbauliche Literatur der Juden nicht nur nicht beschränkt, sondern sie spielt hier auf jeder Stufe nur eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle. Eine um so größere ist ihr in der zeitgenössischen Philosophie, auch und grade der Juden, zugefallen. Wenn jene alexandrinischen Juden, von denen wir gesprochen haben, ihren ungläubigen Zeitgenossen die religiöse Vorstellung von Gott als dem Schöpfer Himmels und der Erden, der sich in Gesetz und Propheten offenbart hatte, nahebringen wollten, so mußten sie zu Hilfsvorstellungen für das Verständnis ihre Zuflucht nehmen. Als eine solche bot sich die Logosvorstellung dar. Der Logos als Weltvernunft war nämlich den griechischen Philosophen ein von altersher geläufiger Begriff. Schon für Heraklit geht er als die „ewige allumfassende Ordnung durch den Wechsel der Dinge". Plato hatte dann

den Begriff verwertet und vertieft. In neuerer Zeit waren es vornehmlich die Stoiker gewesen, die der Vorstellung besondere Aufmerksamkeit zugewendet hatten. Und von den Stoikern übernahmen sie die alexandrinischen Juden, deren bedeutendster, Philo, ein Zeitgenosse Jesu, mit Zuhilfenahme stoischer und platonischer Gedankenreihen ein gut durchdachtes System aufstellte, das im letzten Grunde darauf abzweckte, die jüdische Idee von Gott und seinem Wirken in der Welt dem Nichtjuden mundgerecht zu machen. Im Mittelpunkt steht dabei die Vorstellung von den die Welt durchwaltenden göttlichen Kräften, die bald als Eigenschaften der Gottheit, bald als ihre Diener gedacht sind und nun zusammengefaßt werden in dem Logos, der Weisheit und Macht Gottes, dem Organ der Weltschöpfung und Weltregierung, dem erstgeborenen Sohn Gottes, dem „zweiten Gott", den in der griechischen Sprache nur der fehlende bestimmte Artikel von „dem" Gott unterscheidet.

Eine Verknüpfung dieser Logosidee mit dem Messiasgedanken vorzunehmen, ist Philo nicht in den Sinn gekommen. Nach der Ansicht vieler Gelehrten wäre eben diese Synthese das Werk des vierten Evangelisten gewesen, der also, unter dem Einfluß der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie stehend, dem philosophisch-theologischen Begriff die religiöse Weihe gegeben und den Gebildeten unter seinen Zeitgenossen, Juden wie Griechen, zum erstenmal durch Gleichsetzung mit diesem ihm geläufigen Wesen den Wert und die Bedeutung Jesu vermittelt hätte. Und das ist sehr wahrscheinlich, weil das Johannesevangelium überhaupt, wie wir sahen, eine Verteidigung der jungen Religion vor dem Forum der gebildeten Welt des beginnenden zweiten Jahrhunderts ist. Für die von uns zu verfolgende Entwicklung der kirchlichen Lehre aber war von höchster Bedeutung, daß die Vorstellung vom Logos und zwar gerade als eines Hilfsbegriffes zur Erläuterung des Tätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt ganz allgemein von den kirchlichen Theologen seit der Mitte des zweiten Jahr-

hunderts aus der Zeitphilosophie, der griechischen wie der jüdischen, herübergenommen ist.

Und das ist ganz natürlich. Dem Logos als einem philosophischen Hilfsbegriff gebührt offenbar seine Stelle in derjenigen Theologie, die wir die apologetische genannt haben: denn er soll der Rechtfertigung, der Verteidigung, kurz der Auseinandersetzung mit den denkenden Zeitgenossen dienen. Nun ist im Verlauf der kirchlichen Entwicklung die apologetische Theologie eher zu Wort gekommen als die systematische. Als nämlich das Christentum begann, sich über den Kreis der kleinen Gemeinden, deren Mitglieder sich in gläubigem Aufblick zu dem erhöhten Messias bei frommem Gebet zu heiligem Opfer versammelten, zu erweitern, und sich recht eigentlich darauf einrichtete, die gegenwärtige Welt zu erobern, um sie zur Vorhalle für die zukünftige auszurüsten, da mußte man sich schon daran gewöhnen, auch mit der gebildeten Welt und ihrer Weisheit in ein Verhältnis zu kommen, und bei diesen Versuchen konnte es ohne Kompromisse nicht abgehen. Der Aufgabe aber, den Gebildeten den Beweis dafür zu erbringen, daß das Christentum mit Fug den Anspruch erhebe, die allein wahre Religion zu sein, unterzog sich in erster Linie eine Gruppe von Theologen, die man in der Kirchengeschichte eben aus diesem Grunde mit dem Ehrennamen der

Apologeten

geschmückt hat. Ihre literarische Bildung ist die der griechischen Sophisten, deren Kunst grade im zweiten nachchristlichen Jahrhundert eine neue Blüte erlebt hat. Wie bei diesen ist auch bei den christlichen Sophisten schwer zu unterscheiden, wo die Philosophie aufhört und das Rhetorentum beginnt, und auch von ihren Erzeugnissen gilt, daß sie weniger für die ruhige Lektüre als für den bewegten Vortrag geschaffen sind. Der klassische Repräsentant der Gruppe bleibt der schon oft genannte Justin, der Philosoph und Märtyrer, wie er seit

Tertullian genannt wird. Von heidnischen Eltern um das Jahr 100 in Samarien geboren, ist er wahrscheinlich in Ephesus Christ geworden und lehrte zur Zeit des Kaisers Antoninus Pius zu Rom in eignem Schulsaal nach Art der damaligen Rhetoren christliche Philosophie. Um 165 ist er heidnischen Anfechtungen zum Opfer gefallen. Von seiner nicht unbedeutenden literarischen Hinterlassenschaft ist leider außer der an Kaiser und Senat gerichteten „Rechtfertigungsschrift" *(apologia)* für das Christentum, deren wir bereits gedachten, nur ein umfangreiches Gespräch mit einem Juden, namens Trypho, erhalten geblieben, das wohl weniger bestimmt war, Juden zu überzeugen, als der von der jüdischen Propaganda stark beeinflußten religiös gestimmten Heidenwelt den Unwert des Judentums gegenüber dem Christentum aufzuzeigen.

Neben Justin verdienen noch die athenienſischen Philosophen Aristides und Athenagoras, sowie der Assyrer Tatian Erwähnung. Dieser, ein Schüler Justins, hat zeitweise auch in Rom gelehrt und ist wegen seiner strengen asketischen Haltung, die an die Ethik der Marcioniten erinnert, mit der Kirche zerfallen. Er hat später im Orient eine besondere Sekte geleitet. Außer durch seine, Rede an die Griechen betitelte, Verteidigungsschrift ist er als Verfasser einer aus den vier kanonischen Evangelien zusammengesetzten Evangelienharmonie bekannt geworden, und sein Name ist auf Umwegen auch in die deutsche Literaturgeschichte eingedrungen.

Wie diese Philosophen zum Christentum gekommen waren, darüber belehrt uns am besten die anschauliche Erzählung, in die Justin im Gespräch mit Trypho seine Bekehrung eingekleidet hat. Als er einmal, so berichtet er, im Gymnasium zu Ephesus spazieren ging, ward er von einem Juden mit besonderer Hochachtung als Philosoph behandelt. Auf Justins verwunderte Frage, warum doch der Jude, der Gesetz und Propheten habe, solchen Wert auf die Philosophie lege, ant-

wortet Trypho: „Handelt nicht jeder Vortrag der Philosophen von Gott, und stellen sie nicht stets Betrachtungen an über seine Alleinherrschaft und seine Fürsorge? Und ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, das Göttliche zu erforschen?" Gewiß, sagt Justin, das sei auch seine Meinung. Aber die Behandlung, die diese Fragen bei den Philosophen fänden, und die Antwort, die sie bereit hätten, sei dürftig genug. Seien sie sich doch nicht einmal klar darüber und geben sie sich nicht immer die nötige Mühe, nachzuforschen, ob nur einer oder ob mehrere Götter seien, und ob sie für jeden einzelnen Sorge tragen oder nicht. Trypho lächelt über diese Erklärung eines — seiner Meinung nach — Philosophen und bittet Justin, ihm auseinanderzusetzen, was denn seine Ansicht von Gott und welches seine Philosophie sei.

Die Philosophie, belehrt ihn Justin, ist in der Tat ein wirklich großer und schätzbarer Besitz. Sie allein führt uns zu Gott und vereinigt uns mit ihm, und die sind wahrhaft ehrenwerte Männer, die auf die Philosophie ihren Sinn richten. „Was aber die Philosophie ist und warum sie zu den Menschen herabgekommen ist, das bleibt den meisten verborgen. Strenggenommen dürfte es ja, da doch die Philosophie nur eine sein kann, keine Platoniker und keine Stoiker, keine Peripatetiker, Theoretiker und Pythagoräer geben. Diese Vielköpfigkeit der Philosophie ist nur dadurch entstanden, daß die Schüler der ersten und ausgezeichneten Philosophen nicht sowohl, um die Wahrheit zu erforschen, ihnen folgten, sondern als Nachtreter gewisser Behauptungen ihrer Lehrer, die sich von denen anderer unterschieden und die sie anstaunten. Justin hat das am eigenen Leibe erfahren. Er hatte sich bei einem Stoiker in die Lehre gegeben; aber was er haben wollte, Aufschluß über Gott, erhielt er nicht, und so verließ er ihn, um zu einem Peripatetiker zu gehen. Der aber stieß ihn sofort dadurch ab, daß er für seine Belehrungen Geld haben wollte. Der Pythagoräer, an den er sich nun wandte, gab

ihm den Rat, erst einmal Musik, Astronomie und Geometrie zu studieren, um zu lernen, was den Geist von dem durch die Sinne Wahrnehmbaren abzieht und tauglich macht zu dem Guten und Schönen, das nur durch den Geist erkennbar ist. Diese Mahnung ärgerte Justin: er fühlte sich in der Tat in diesen Wissenschaften unerfahren, aber es schreckte ihn die Zeit, die er auf ihre Erlernung hätte verwenden müssen. So ging er zu einem Platoniker und hatte hier zum ersten Male die Empfindung, in der Erkenntnis der körperlosen Dinge weitergebracht zu werden. Die Betrachtung der Ideen (das heißt der von Plato angenommenen Urbilder alles Seins, besonders alles Wahren, Guten und Schönen) beflügelt seinen Geist; er meint, weise zu werden, und hofft auf den Augenblick, wo auch bei ihm eintreten werde, was ihm sein Lehrer als das Höchste preist: die Schauung Gottes. Fortab lebt er in diesen Gedanken und in der ihm durch die platonische Philosophie verstärkten Ueberzeugung, daß die Vernunft (Logos) die eigentliche Herrscherin im Gebiet des Geistes sei.

In Gedanken versunken begegnet er eines Tages unfern des Meeresstrandes einem würdigen Greis. Der fällt ihm auf, er bleibt stehen und schaut ihn an. Es entwickelt sich ein Gespräch, und nach einigen Vorbemerkungen fragt ihn der Alte: „Du glaubst also, daß die Philosophie Glückseligkeit verschafft?" „Sie und nur sie allein", ist Justins Antwort, und auf die Frage des Alten gibt er diese Begriffsbestimmung: „Philosophie ist die Wissenschaft vom Seienden und die Erkenntnis des Wahren; Glückseligkeit aber ist der Siegespreis dieser Wissenschaft und Weisheit." „Was nennst du Gott?" fragt der Greis. „Was dasselbe ist und immer dasselbe bleibt, was die Ursache des Seins aller übrigen Dinge ist." Damit ist der Greis nicht zufrieden. Die Definition sei viel zu allgemein, denn Wissenschaft sei die gemeinsame Bezeichnung für ganz verschiedene Dinge. Es falle aber offenbar unter ein ganz anderes Kapitel, Musik, Astronomie, Geometrie und dergleichen

zu verstehen, als den Menschen und Gott zu erkennen. „Wenn dir zum Beispiel jemand sagte, in Indien gebe es ein Tier, dessen Natur von der aller übrigen verschieden sei, das so und so geartet sei und seine Gestalt zu wechseln verstehe, so würdest du dir doch nicht eher einen Begriff davon machen können, als bis du es gesehen hättest; du würdest ja überhaupt nichts von ihm wissen, wenn du nicht durch den, der es gesehen hat, von ihm gehört hättest. Nun haben aber die Philosophen gar keine Kenntnis von Gott: denn weder durch Sehen noch durch Hören haben sie etwas über ihn vernommen."

Das will Justin nicht zugeben: das Göttliche kann ja überhaupt nicht, wie die übrigen Lebewesen, mit den Augen gesehen werden, nur die Augen des Geistes können es erfassen. So sage Plato und das sei auch seine Meinung. Und nun setzt er dem Greis mit kurzen Worten Platos Lehre auseinander: von dem Göttlichen als dem über allem Sein Erhabenen, dem Unaussprechlichen, dem Unerklärbaren, dem allein Guten und Schönen, das nur den von der Natur richtig ausgestatteten Seelen infolge der inneren Verwandtschaft und der Sehnsucht nach der Schauung plötzlich aufgeht. „Worin besteht denn", fragt der Greis, „diese Verwandtschaft? Ist unsere Seele göttlich und unsterblich, ein Teilchen jenes königlichen Geistes, und können wir, wie jener Gott sieht, auch mit unserem Geist das göttliche Wesen begreifen und eben dadurch glücklich sein?" Ja, lautet die Antwort. Aber Justin muß zugeben, daß zwischen Seele und Seele ein Unterschied sei. Nicht die Tierseelen, auch nicht die der Menschen im allgemeinen, sondern lediglich die Seelen derer, die in Gerechtigkeit und allen Tugenden gelebt haben, werden Gott erkennen. Da scheint also, meint der Greis, doch nicht die allgemeine Verwandtschaft mit dem Göttlichen, die doch auch von der Tierseele und von jeder Menschenseele gilt, ausschlaggebend zu sein, sondern gewisse besondere Eigenschaften. Er beginnt, Justin in die Enge zu treiben, der ihn, ganz in Platos Gleisen gehend, zu belehren versucht,

daß im Körper nur eine beschränkte Erkenntnis des Göttlichen möglich sei und die Seele erst, wenn sie vom Körper sich löse, der vollkommenen Anschauung teilhaftig werden könne. Dabei will er aber nicht zugeben, daß die Seele, wenn sie wieder zum Menschen zurückkehre, sich an das, was sie erfahren hat, zu erinnern vermöge. „Was hilft mir", fragt da der Greis, „das Gesehenhaben, wenn ich mich an das, was ich gesehen habe, nicht zu erinnern vermag?" Darauf hat Justin keine Antwort und muß nunmehr hören, daß die Philosophen von diesen Dingen gar nichts wissen. Sie wissen nicht, was die Seele ist; sie wissen nicht, ist sie ungezeugt oder nicht, ist sie unsterblich oder nicht. Sie wissen nicht, ob diese Welt von Ewigkeit ist oder geschaffen, ob sie zerstörbar, ob sie unzerstörbar ist. Und darum, sagt der Greis, kümmert mich weder Plato noch Pythagoras, noch irgend ein anderer. „Was für einen Lehrer rätst du mir denn?" fragt kleinlaut Justin. Und nun kommt der Alte mit seinem Rezept:

„Im grauen Altertum lebten Männer, älter als alle diese vermeintlichen Philosophen, fromm, gerecht und Gott angenehm, die auf Eingebung des göttlichen Geistes sprachen und das Künftige, wie es nun eingetroffen ist, voraussagten. Man nennt sie Propheten. Diese allein schauten die Wahrheit und verkündigten sie den Menschen. Sie scheuten und fürchteten sich vor niemandem und waren keiner Ruhmsucht Knechte; sondern verkündigten nur das, was sie gehört hatten, erfüllt von heiligem Geist. Ihre Schriften sind noch heutigen Tages vorhanden; und wer in sie hineinschaut, der kann sehr viel Nützliches daraus lernen über die Grundlagen der Dinge und über das Ende und was ein Philosoph wissen muß, falls er ihnen nur Glauben schenkt. Denn eines Beweises für ihre Worte bedienten sie sich nicht, da sie über allen Beweis erhabene Zeugen der Wahrheit waren; sondern was geschah und noch geschieht zwingt die Menschen, ihren Worten beizufallen. Verdienen

sie doch schon wegen der Wunder, die sie vollbrachten, Glauben, und weil sie den Schöpfer des Weltalls, Gott den Vater, priesen und den von ihm gesandten Christus, seinen Sohn, verkündigten, was die falschen Propheten, vom Geist der Lüge und Unlauterkeit erfüllt, weder jemals taten noch tun; sondern sie wagen nur, einige Wunder zu zeigen, um die Menschen zu erschrecken, und sie preisen nur die Geister und Dämonen des Irrtums. So bitte nun vor allem, daß dir die Tore des Lichtes geöffnet werden; denn niemand kann solches schauen und verstehen, wenn ihm nicht Gott Erkenntnis verliehen hat und sein Christus."

Nach diesen Worten entfernt sich der Greis. „Mir aber wurde plötzlich ein Feuer in der Seele angezündet, und Liebe ergriff mich zu den Propheten und jenen Männern, die Christi Freunde sind. Und ich ging mit mir zu Rate über seine Worte, und sie schienen mir allein die unanfechtbare und nutzenbringende Wahrheit zu bedeuten. So also und aus diesem Grunde bin ich Philosoph. Ich wünschte aber wohl, daß alle Menschen ähnlichen Sinnes würden und sich nicht fern hielten von den Worten des Heilandes."

Mag diese hübsche Geschichte wahr sein oder nicht, sie ist jedenfalls typisch. So oder ähnlich sind diese Apologeten zum Christentum gekommen, und ihr Standpunkt ist nur verschieden, je nachdem sie in der Philosophie der Griechen die Vorhalle des nunmehr erschlossenen Heiligtums sehen und sich dessen, was sie von ihr gelernt haben, dankbar erinnern, wie es Justin getan hat, oder, wie Tatian, der Ueberzeugung leben und ihr einen oft genug häßlichen Ausdruck geben, daß der Weg, den sie gegangen sind, eine Verirrung sei, deren sie sich zu schämen haben.

Was aber können wir daraus lernen über die Art, wie diese Männer das Christentum aufgefaßt haben? Zuerst und vor allem: das Christentum erschien ihnen als die wahre Philosophie. Justin sagt von sich selbst am Schlusse seiner

Erzählung, er sei erst durch das, was der Greis ihm mitteilt, zum Philosophen geworden. Das Christentum bringt die überzeugende Bestätigung jener Sätze von Gott, Tugend und Unsterblichkeit, die ihm und seinen Genossen auf dem Boden ihrer durch die hellenische Philosophie geformten Weltanschauung bereits zu Glaubensartikeln geworden waren. Und diese wahre Philosophie ist eine Offenbarung Gottes. Wie in der Erzählung der Greis sagt, daß man Gott nicht verstehen könne, ohne ihn gesehen zu haben, so haben nun diese Männer Gott gesehen, sie haben eine Offenbarung gehabt. Und diese Offenbarung ist niedergelegt in den Schriften der Propheten des alten Bundes, die den Schöpfergott und seinen Sohn in heiligem Geist geweissagt haben. Die neutestamentliche Geschichte ist eben deshalb wahr, weil sie von den Propheten vorausgesagt und weil darin erfüllt ist, was jene geweissagt haben.

Wir besitzen die Akten der Prozeßverhandlung gegen Justin und seine Genossen. Da fragt der Richter den Angeklagten, nachdem er seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde festgestellt hat, was denn das Dogma (das heißt hier wohl die Richtschnur) sei, nach dem er sich als Christ richte? Und Justin antwortet:

„Daß wir den Gott der Christen verehren, von dem wir glauben, daß er der eine uranfängliche Schöpfer und Werkmeister der ganzen Kreatur sei, der sichtbaren und der unsichtbaren, und den Herrn Jesus Christus, seinen Knecht, von dem die Propheten vorherverkündigt haben, daß er kommen werde als Herold des Heils für das Menschengeschlecht und Lehrer trefflicher Schüler. Ich, der ich nur ein Mensch bin, vermag von seiner unermeßlichen Gottheit nur geringes auszusagen, denn dazu bedarf es einer gewissen prophetischen Kraft: wurde doch der, von dem ich sage, daß er Gottes Sohn sei, vorausgesagt. Ich weiß ja, daß von alters her die Propheten von seiner Ankunft unter den Menschen geweissagt haben."

Justin äußerte, wie wir gehört haben, den Wunsch, es möchten alle Menschen die Lehren des Heilandes annehmen. Welche Mittel, fragen wir, hat nun er und haben seine Genossen angewendet, um dieses Ziel zu erreichen? Er wird, wo er apologetisch verfährt, bemüht sein, wirklich den Nachweis zu bringen, daß, was in der Philosophie mit Widersprüchen behaftet bleibt, im Christentum lückenlos erwiesen ist. Zu diesem Zwecke wird er von dem, was man die „natürlichen Wahrheiten" nennen kann, dem Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, der auch außerhalb des Christentums verbreitet ist, ausgehen und wird versuchen, diesen Glauben christlich zu bestimmen. Um ein Bild anzuwenden, er wird nicht vom Zentrum aus operieren, wird nicht, wie Paulus, Johannes und Ignatius, in ihrer Weise auch Valentin und Marcion es getan haben, christliche Glaubenssätze aus sich selbst heraus erläutern, sondern wird das Terrain an der Peripherie säubern, wird Anknüpfung suchen nach außen hin. Seine Beweise werden sich auf dem Boden der allen Gebildeten gemeinsamen Ratio (Verstand, Vernunft) bewegen. Ist doch für sie, wie wir gehört haben, die „Vernunft die Herrscherin" und muß sich doch, was wahr und wertvoll sein will, vor der Vernunft ausweisen können.

Ein solcher *christlicher Rationalismus* muß natürlich mit dem Begriffsmaterial arbeiten und mit den Kunstausdrücken, die die Philosophen benutzen, wenn sie sich verständlich machen wollen. So kommen denn auch bei den Apologeten zum ersten Male Ausdrücke vor, die seit jener Zeit Bürgerrecht in der christlichen Theologie erhalten haben. Vor allem das Wort „Dogma" in der besonderen Bedeutung, in der wir alle es gebrauchen. In einer allgemeineren Bedeutung ist es auch auf christlichem Boden älter. Zu Anfang des Lukasevangeliums (2, 1) steht es von der kaiserlichen Verordnung, durch die die Schatzung anbefohlen wurde; in der Apostelgeschichte (17, 7. 16, 4) von den kaiserlichen Gesetzen, mit denen die

Verkündigung Christi als eines neuen Königs in Widerspruch steht, aber auch von den Verordnungen, die die Apostel und Aeltesten in Jerusalem erlassen, um eine Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen. Im Kolosser- und im Epheserbrief (2, 14. 2, 15) wird es von den durch Christi Tod aufgehobenen Satzungen des mosaischen Gesetzes gebraucht. In der nachapostolischen Literatur findet sich das Wort selten; aber wenn Ignatius von den „Dogmen" des Herrn und der Apostel redet, so zeigt der Zusammenhang deutlich, daß er an die Normen des christlichen Lebens überhaupt denkt, und ganz ähnlich wird in der Apostellehre von dem „Dogma des Evangeliums" gesprochen.

Bei den Apologeten begegnet uns das Wort erstmalig in dem Sinn, in dem es den Philosophenschulen geläufig war, von normgebenden Lehrsätzen, theoretischen Bestimmungen, die die Richtschnur für das bilden, was in der betreffenden Genossenschaft als richtig anerkannt wird. Schon Cicero definierte: „Die Weisheit darf weder an sich selbst Zweifel hegen, noch an ihren Sätzen *(decreta)*, die die Philosophen „Dogmen" nennen, und von denen keines ohne Hochverrat preisgegeben werden kann; denn mit einem solchen Dogma wird die Richtschnur (das Gesetz) des Wahren und Richtigen preisgegeben." Also nicht etwa bloße Meinungen einzelner sind gemeint, sondern die Grundlehren der Schule, an denen man festhalten muß, wenn anders man ein Pythagoräer oder Stoiker oder Platoniker sein will. Das ist der Sprachgebrauch der Apologeten und damit der christlichen Theologie geworden. Fortab werden unter christlichen Dogmen solche Lehrsätze verstanden, die nach der Meinung derer, die sie aufstellen, zum Wesen des Christentums gehören, zu denen sich also jeder bekennen muß, der ein Christ heißen will.

Und das sind keineswegs allein die Sätze, die im kirchlichen Taufbekenntnis zusammengefaßt sind, sondern es sind auch die Vorstellungen darunter begriffen, die die kirchlichen

Theologen aus dem Schatze ihrer allgemeinen Weltanschauung herausholten, um die Sätze des Glaubensbekenntnisses der Ratio zugänglich zu machen. Es ist kein Zufall, daß das griechische Wort *theologein*, das auch die Philosophen gebrauchten, wenn sie „von Gott und göttlichen Dingen redeten", bei Justin zum ersten Mal als technischer Ausdruck auch für die christlichen Bemühungen um Gott und göttliche Dinge erscheint. „Theologie treiben" wird jetzt eine auch auf christlichem Boden Heimatsrecht begehrende Beschäftigung. Und solche Beschäftigung setzt philosophische Bildung voraus. Ja, bei den Apologeten überwiegt das philosophische Element das christliche nicht selten so sehr, daß es einer besonderen Erinnerung daran bedarf, daß wir es mit Christen, nicht aber mit Platonikern zu tun haben.

Wenn die Apologeten von Gott reden, so statten sie ihn mit den Prädikaten aus, die sie von ihren nichtchristlichen Genossen übernommen haben. Sie reden von seiner Einzigkeit, seiner Geistigkeit und seiner Vollkommenheit. Sie sind bemüht, alle beschränkenden Aussagen vom Begriffe Gottes möglichst fern zu halten, alles, was menschlich ist oder so erscheinen könnte. Sehr charakteristisch für solche Betrachtung ist folgende Stelle bei Aristides:

„Als ich sah, daß diese Welt und alles, was in ihr ist, nach fester Ordnung bewegt wird, da begriff ich, daß der sie bewegte und Gewalt hatte über sie, Gott sei: denn alles, was bewegt, ist stärker als das, was bewegt wird, und was Gewalt hat, ist stärker als was in Gewalt gehalten wird . . . Ich sage aber, daß Gott ungezeugt, ungemacht, eine ewige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich ist. Vollkommen aber bedeutet, daß in ihm kein Mangel und er keines Dinges bedürftig ist, sondern alles seiner bedarf. Und ohne Anfang bedeutet, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, und was ein Ende hat, ist auflösbar. Einen

Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, gehört zur Kreatur. Eine Gestalt hat er nicht, und seine Glieder sind nicht zusammengesetzt, denn dergleichen gehört zu den geschaffenen Dingen. Weder ist er männlich noch weiblich, denn in wem solches ist, der wird von Leidenschaften beherrscht. Der Himmel umfaßt ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind in ihm befaßt. Einen Gegner hat er nicht, denn nicht ist jemand da, der stärker wäre als er. Zorn und Grimm kennt er nicht, denn es ist nichts da, das ihm Widerstand zu leisten vermöchte. Irrtum und Vergessen ist ihm fremd, denn er ist ganz und gar Weisheit und Erkennen. Durch ihn besteht alles, was besteht. Nicht heischt er Opfer und Trankopfer und nicht eines von den Dingen, die da sichtbar sind. Von niemandem heischt er etwas, aber alle heischen von ihm."

So hätten auch Plutarch von Chäronea, Numenius von Apamea, Apulejus von Madaura, Maximus von Tyrus und wie sie alle heißen mochten, von Gott reden können. Athenagoras bedient sich sogar mit Vorliebe neutraler Ausdrücke: „das Göttliche" ist bei ihm an die Stelle von „der Gott" getreten; das Ungewordene, das Unsichtbare, das Leidenlose und andere Bezeichnungen kehren häufig wieder. Man braucht sie nur zu nennen, um den Abstand zu verdeutlichen, in dem sich diese Betrachtung von der des Paulus befindet. Und dennoch biegt sie an einer Stelle, bei allen Apologeten, bei den einen mehr, bei den anderen weniger, zu der religiösen Stimmung der Gemeinde zurück. Alle Apologeten halten an dem Bekenntnis zu dem allmächtigen Schöpfergott fest, dem Vater aller Dinge, der die Welt „aus dem Nichts" geschaffen hat, wie man in Anlehnung an die religiöse Sprache der Juden (vgl. z. B. 2. Makk. 7, 28) sich auszudrücken beginnt. Wir sagen absichtlich Bekenntnis, denn gerade diese religiös wichtigsten Bezeichnungen Gottes sind nicht auf philosophischem Grunde gewachsen, und

es war nur eine Selbsttäuschung, wenn die Apologeten vermeinten, sich auch mit ihnen auf dem Boden einer allen gemeinsamen Vernunftbetrachtung zu bewegen. Freilich zeigt nun die Art, wie sie den schaffenden und sich in seiner Welt betätigenden Gott zu verdeutlichen suchten, mehr noch als anderes, daß sie sich selbst von der rationalistischen Betrachtung nicht loszumachen vermochten.

Angesichts der Verbreitung des Logosbegriffes in der Zeitphilosophie kann es nicht Wunder nehmen, daß die Apologeten, um den an sich unveränderlichen Gott als schaffenden vorstellig zu machen, den Logos zu Hilfe riefen. Das mag eine Stelle bei Tatian zeigen, die auch darum von besonderem Interesse ist, weil hier zum erstenmal in der Literatur eine Benutzung des Prologs des vierten Evangeliums nachweisbar ist.

„Gott war im Anfang, der Anfang aber ist, wie uns überliefert wurde, die Kraft des Logos. Der Herr aller Dinge, der selbst der Urgrund (Hypostasis; d. h. die Grundlage, der Unterbau, das Wesen) des Alls ist, war, sofern es noch keine Schöpfung gab, allein; sofern aber jegliche Kraft der sichtbaren und unsichtbaren Dinge in ihm war, beschloß er vermöge seines Logos alle Dinge in sich selbst. Durch freien Entschluß seines einfachen Wesens entspringt aus ihm der Logos, nicht ohne Ursach: er wird das Erstlingswerk des Vaters, und wir wissen, daß er der Anfang der Welt (Kosmos) ist. Er ist aber geworden zufolge Unterscheidung (vom väterlichen Wesen), nicht zufolge Abtrennung (vom Vater); denn was abgeschnitten ist, das ist vom ersten getrennt, das aber, was durch Unterscheidung entstand, hat Teil an der Selbstbestimmung (des Vaters) und hat doch nicht arm gemacht den, von dem es genommen wurde. Denn wie von einer Fackel viele Feuer entzündet werden, das Licht der ersten Fackel aber durch die Entzündung der vielen nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Lo-

gos beraubt. So rede ja auch ich und ihr hört, und dennoch werde ich, der ich zu euch rede, meines Logos nicht beraubt, weil ich ihn zu euch hinübergehen lasse; sondern indem ich meine Worte aussende, nehme ich mir vor, die ungeordnete Materie in euch zu ordnen. Und gleichwie der im Anfang erzeugte Logos wiederum unsere Schöpfung gezeugt hat, nachdem er für sich selbst die Materie zugerichtet hatte, so bringe auch ich, der ich in Nachahmung des Logos wiedergeboren und zur Aufnahme der Wahrheit geschaffen bin, die mir verwandte verwirrte Materie in Ordnung. Denn nicht ohne Anfang ist die Materie wie Gott es ist, noch hat sie ihrer Anfangslosigkeit wegen gottgleiche Kraft; sondern sie ist geschaffen und zwar nicht von irgend einem anderen, sondern allein von dem Schöpfer aller Dinge".

Es gilt diese Worte besonders im Auge zu behalten. Trotz der schwierigen Ausdrucksweise, die sich der Einzelerklärung mehrfach entzieht[1]), zeigen sie deutlicher als andere, wie man sich den übernatürlichen Vorgang vorstellig zu machen suchte; und trotzdem spätere Rechtgläubigkeit an einzelnem zu mäkeln hatte, tritt uns nirgends besser entgegen, welches Interesse man daran nahm, vom Logos, dem Erstlingswerk des Vaters, die Wesensgleichheit mit dem Vater auszusagen.

In Gottes Auftrag schuf der Logos die Welt, zuerst den Himmel und das Heer der Geister. Im Gegensatz zu den Gnostikern haben die Apologeten über die Welt vor der Erschaffung des Menschen kaum spekuliert. Ihre ganze Teilnahme ist der Welt, in der wir leben, zugewandt, und in den Mittelpunkt der Welt stellen sie den Menschen; für ihn ist sie geschaffen. Ihn selbst hat der Logos geformt zum Abbild der Unsterblichkeit und mit der Bestimmung, sie dereinst zu erreichen. Nicht unsterblich an sich: dann wäre er gottgleich gewesen; aber auch nicht notwendig zum Tode bestimmt: dann hätte Gott ja der Uebel schlimmstes selbst veranlaßt. Tatian schreibt:

„Nicht ist, ihr Griechen, die Seele an sich unsterblich, son-

dern sterblich; sie vermag aber auch nicht zu sterben. Freilich stirbt sie und wird mit dem Körper aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkennt; sie steht dann aber später am Ende der Welt mit dem Körper wieder auf, um als Strafe den Tod in unsterblicher Dauer zu empfangen. Dagegen aber stirbt sie nicht, ob sie schon zeitweilig aufgelöst ist, wenn sie die Erkenntnis Gottes erlangt hat. An und für sich ist sie Finsternis, und nichts in ihr ist Licht. Und darum heißt es auch: „Und die Finsternis hat das Licht nicht ergriffen“.“

Soll der Mensch die Unsterblichkeit erlangen, so muß er entsprechend ausgerüstet sein. Soll er verantwortlich sein für seine Handlungen, so muß ihn Gott mit Verstand und freiem Willen begabt haben. Und in der Tat ist die Fähigkeit zu freiem Entschluß notwendiger Bestandteil der menschlichen Natur. Ohne sie würde es Tugend und Laster nicht geben. Gott, meint Justin, hat den Menschen nicht gemacht wie die Bäume oder die Tiere, die keinen freien Willen haben; er wäre des Lohnes nicht würdig und die Strafe träfe ihn mit Unrecht, wenn er nicht wählen könnte.

Man sollte meinen, daß unter solchen Umständen wenigstens ein Teil der Menschen von sich aus das von Gott gesetzte Ziel erreichen müßte. Aber der rationalistischen Betrachtung tritt hier der tatsächliche Zustand entgegen. Die Menschen sind der ihnen auferlegten Bedingung nicht gerecht geworden. Sie haben Gott nicht oder nur ganz mangelhaft erkannt; sie sind dem Bösen verfallen, und der Tod ist über sie alle gekommen. Die Ratio löst dies Rätsel nicht; sie bedarf einer Anleihe bei dem Volksglauben, der auch der Mehrzahl der Gebildeten nicht fremd ist. Die Dämonen werden herbeigerufen. Sie, die bösen Geister, haben Macht über den Menschen gewonnen und haben ihn verführt, natürlich indem sie an seinen freien Willen appellierten, der darum auch nicht verloren gegangen ist. Durch allerhand Vorspiegelungen haben sie den Menschen getäuscht. Sie haben die Götter erfunden und durch ihre

Fabeln die Erkenntnis des wahren Gottes unmöglich gemacht. Sie haben den Menschen unter die Herrschaft der Sünde und damit des Todes gebracht. Und so stark ist ihre Macht, daß die Menschen nunmehr von sich aus ihre ursprüngliche Bestimmung nicht mehr erreichen können. Vielleicht daß dem einen oder anderen der Blick nicht ganz getrübt wurde und er aus der Ordnung des Weltalls und dem ihm eingepflanzten Sittengesetz Gott teilweise zu erkennen vermochte. Weitaus die meisten jedenfalls, und schließlich doch auch jene wenigen, bedürfen der Unterstützung.

Und woher kommt sie ihnen? Vom Logos. Der Logos hat ja nicht nur die Welt geschaffen und geordnet, sondern er hat auch im weiteren Verlauf der Dinge Gottes Geschäfte in ihr besorgt; und als die Dämonen ihr Verführungswerk begannen, hat er seinen Sitz in einzelnen Menschen genommen, damit sie ihre Mitmenschen über das Wesen Gottes, der Tugend und der Unsterblichkeit belehren könnten. Es ist wohltuend zu sehen, wie Justin in diesem Zusammenhang sich ein dankbares Bewußtsein dafür bewahrt, was Männer wie Sokrates und Heraklit der Menschheit gewesen sind. Weil in ihnen der Logos lebendig war, will er sie Christen nennen, auch wenn sie für „Atheisten" gehalten werden sollten. Sind doch die „Samenkörner des Logos" in der ganzen Welt verstreut, unter den Griechen wie unter den Barbaren. Die eigentlichen Träger des Logos aber sind ihm, wie wir schon wissen — und das gilt von allen Apologeten —, die Propheten des alten Bundes. Sie haben den Logos gepredigt, aber sie haben noch mehr getan: sie haben hingewiesen auf den einen, der da kommen sollte, in dem sich der Logos voll offenbaren werde. Und dieser eine, den sie geweissagt haben, ist erschienen zur Zeit des Kaisers Augustus. Er ist der göttliche Lehrer des Menschengeschlechts geworden, dem es gelungen ist, die Menschen wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung hinzuleiten. Nichts Neues hat er gebracht; das, was immer

wahr gewesen und was die Menschen vermöge der ihnen von Gott verliehenen Vernunft (Logos) hätten erkennen und begreifen sollen, was die Propheten ihnen gepredigt hatten, das hat er in Wort und Tat so sonnenklar dargestellt, daß nur die Verstocktheit es nicht sehen will. Und auch sie muß sich beugen vor dem Beweis aus der Schrift. Ist doch alles, was Jesus gesagt und getan und was sich an ihm vollzogen hat, bis in die kleinsten und scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten hinein, in den Schriften der Propheten vorhergesagt und hat seine vollkommene Erfüllung gefunden.

Wenn man's so hört, möchts leidlich scheinen. Aber wer sich an die Ratio wendet, muß auch gewärtig sein, daß sie ihm Rede steht. Die Apologeten haben das Christentum als die wahre Philosophie darstellen wollen. Ist es ihnen gelungen? Statt unserer mag ein anderer antworten, ein Zeitgenosse der Apologeten, auch ein Philosoph von ernster Gesinnung und Lebensauffassung, dem Plato gleichfalls Führer war. Noch unter Mark Aurel, vielleicht 178, hat

## Celsus

unter dem Titel: „Wahres Wort" eine umfangreiche Schrift gegen das Christentum ausgehen lassen. Sie ist als Ganzes verloren gegangen, wie die Schriften der späteren Christenbestreiter auch, die die Kirche vernichtet hat. Aber der Alexandriner Origenes hat sie zwei Generationen später einer eingehenden Widerlegung für wert erachtet, und da er dabei seinem Gegner Satz für Satz folgt, so können wir aus seinen Büchern „gegen Celsus" dessen Polemik uns mit allen Einzelheiten vergegenwärtigen [1]).

Celsus hat das Christentum gut gekannt und urteilt nicht nur von Hörensagen. Er kennt die katholische Gemeinde, aber auch, und vielleicht noch besser, die Sekten. Er hat die heiligen Schriften der Christen gelesen. Er will auch keine Brandschrift schreiben, sondern seine Absicht ist im letzten Grunde auf Versöh-

nung gerichtet. Als konservativem Mann liegt ihm schon im Interesse des Staates und der Gesellschaft alles daran, daß die Religion dem Volke erhalten bleibe. Als gebildeter Mann weiß er, daß nur die ganz Unmündigen Stein und Holz, Erz und Gold für Götter halten; dem Verständigen sind es Weihgeschenke an die Gottheit und Abbilder von Menschenhand. Aber eben darum ist er entfernt davon, sie zu verwerfen und mit ihnen die Volksreligion, wie es die Christen tun. Warum soll man denn den Dämonen nicht dienen? Entweder sie sind nichts, dann schadet es keinenfalls, sich am Festschmaus zu beteiligen; oder sie sind etwas, nun dann sind sie Gottes, und man wird auch ihnen opfern dürfen wie Gott. Der Satz: man kann nicht zwei Herren dienen, trifft hier nicht zu; denn wenn man Gottes Diener anerkennt, was tut man anders, als dem Höchsten huldigen? Und auf alle Fälle ist es viel unvernünftiger, neben oder gar über Gott einen gekreuzigten, angeblich auferstandenen Menschen zu verehren.

Hierfür den Nachweis zu liefern, hat Celsus sich zum Ziel gesetzt, selbstverständlich auf rein rationalem Wege. Das ist der Hauptanstoß, den er am Christentum nimmt, daß seine Behauptungen vor einer verständigen Beweisführung nicht Stich halten. Celsus denkt nicht daran, jemanden, der sich an eine gute Lehre hält, zu tadeln, weil er bei den Menschen deshalb schlecht angesehen und verfolgt wird. Aber er verlangt, daß man der Vernunft folge; sonst gerät man unter die Betrüger. „Ein solcher ist ähnlich denen, die vernunftlos glauben den Bettlern der Kybele und den Zeichenschauern, den Priestern des Mithras und des Sabbadios und auf wen man sonst trifft, Erscheinungen der Hekate oder anderer männlicher und weiblicher Dämonen.“ Leider lassen auch die Christen sich so leicht verführen. Sie wollen weder Rechenschaft geben noch nehmen über das, was sie glauben. Sie brauchen die Stichwörter: „Prüfe nicht, sondern glaube!“ und: „Dein Glaube wird dich retten!“ „Schlimm ist die Weisheit in der Welt, ein Gutes die Torheit.“

So kann man wahrhaft gebildete Männer nicht für sich gewinnen. Aber das scheinen die Christen auch gar nicht zu wollen. Der Betrüger, der da vor wenigen Jahren erst ihre Lehre aufgebracht hat, der hat bei seinem ungebildeten Charakter und seinem Mangel an Vernunftgründen ja nur über Unwissende Macht gewonnen; und wenn wirklich ein paar fromme und verständige Leute unter den Christen sich finden, was will das besagen.

Einen Teil seiner Vorwürfe hat Celsus einem Juden in den Mund gelegt. Vom Standpunkt des Judentums soll zunächst gezeigt werden, was für eine Betrügerreligion das Christentum ist. Was die Christen von Geburt und Lebensgeschichte ihres Helden erzählen, ist eitel Lüge. Ein armes, bäurisches, um Lohn spinnendes Weib, das von ihrem Manne als Ehebrecherin ausgewiesen war, hat in der Dunkelheit umherirrend einem gewissen Panthera, einem römischen Soldaten, Jesus geboren [1]). Der ging nach Aegypten, eignete sich magische Kräfte an und gab sich für einen Gott aus. Zehn oder elf verschrieene Menschen fesselte er an sich, die schlimmsten Zöllner und Schiffer. Mit ihnen lief er heimlich hierhin und dorthin, schmählich und kümmerlich Nahrung suchend. Wenn's wahr ist, hat er auch, wie andere Schwindler, Wunder vollbracht. Seine Jünger haben sogar behauptet, er hätte seinen Tod vorhergesagt. Natürlich, denn nur so konnten sie das schimpfliche Ende, das der Betrüger fand, bemänteln. Hätte Jesus es wirklich vorausgewußt, so wäre er ja ein Narr gewesen, wenn er ihm nicht rechtzeitig ausgewichen wäre.

Aber freilich: die Propheten haben alles geweissagt. Wenn's nur nicht auf diesen Jesus so schlecht passen würde! Da hat man lange Geschlechtsregister aufgestellt, um zu beweisen, daß er von den jüdischen Königen, ja von den ersten Erzeugern der Menschheit abstamme. Das Weib des Zimmermanns würde wohl über ein so vornehmes Geschlecht nicht im Unklaren geblieben sein. Und was hat er denn selbst

getan, was zeigen würde, daß er ein Gott war? Verspottung hat er gelitten und Schmach, ohne daß Spötter und Schmäher bestraft worden wären. Und als er am Kreuze hing, was soll doch dieses gierige und ungestüme Verlangen nach einem Trunk von Essig und Galle? Wie ein gewöhnlicher Mensch hat er gedurstet! Was hat ihm denn seine Anhänger verschafft? Die ehrlose Strafe am Kreuz doch gewiß nicht. Lahme gehen und Blinde sehen machen, das haben andere auch gekonnt. Aber: er ist auferstanden, sagen seine Jünger. Auch das wird von anderen behauptet und doch allgemein für Schwindel gehalten. Und wer hat's denn gesehen? Ein halbverrücktes Frauenzimmer und vielleicht noch ein anderer von derselben Betrügerverbindung, der eine besondere Anlage für Träume und Phantastereien hatte. Wäre er wirklich auferstanden, warum erschien er dann nicht allen? Dann wäre alles Zweifeln mit einem Male vorbei gewesen. Und dieser Schwindler soll ein unter Menschen wandelnder Gott gewesen sein? „Nein", sagt der Jude, „wir hoffen doch auch auf die leibliche Auferstehung und auf das ewige Leben und darauf, daß uns Beispiel und Führer dahin der Gesandte Gottes sein soll, der da zeigen wird, daß bei Gott nichts unmöglich ist. Wo nun ist er, daß wir ihn sehen und glauben? Oder ist er dazu heruntergekommen, daß wir ungläubig werden sollen?"

Nun setzt der Philosoph ein. Für ihn fallen beide, Judentum und Christentum, unter das gleiche Verdammungsurteil. Sind doch beide Religionen Neuerungen, die im Aufruhr gegen das Bestehende entstanden sind: die Juden haben sich gegen die Aegypter, die Christen gegen die Juden empört. Und schließlich ist's den Christen auch nicht besser ergangen. Sie haben sich wieder gespalten, und ihre vielen Sekten haben kaum den Namen miteinander gemeinsam. Das Christentum im besonderen ist eine Religion, die mit Absicht die Weisen und die Guten ausschließt, die Sünder aber aufnimmt. Nun ja, die Klugen würden ohnehin nicht kommen. Schon die

Menge der Beitretenden müßte sie abhalten. Aber warum denn nur die Sünder aufnehmen? Ist es denn ein Verbrechen, nicht gesündigt zu haben? Die Ungerechten soll Gott annehmen, wenn sie sich nur um ihrer Schlechtigkeit willen gedemütigt haben, die Gerechten, die lebenslang zu ihm aufblicken und in Tugend wandeln, weist er zurück?

Gott ist gut, ist glücklich, befindet sich in bester Lage. Warum soll er sie verlassen, wie die Christen annehmen, wenn sie sagen, er sei auf die Erde herabgekommen? Braucht denn Gott etwas? Hat er nicht alles? Wozu soll er das Häßliche wählen, wo er das Schöne besitzt? Unsretwegen, sagen die Christen, ist er herabgekommen, uns zu retten. Wie denn das? Jetzt erst, nachdem er so lange zugesehen hat, soll er auf diesen Gedanken verfallen sein? Uebrigens behaupten die Juden ganz das Gleiche, und die ganze Streiterei macht den Eindruck, als ob ein Knäuel von Fledermäusen oder von Ameisen, die aus einem Loch hervorkriechen, oder von Fröschen, die in einer Pfütze Sitzung halten, oder von Regenwürmern, die im Schlamm „zur Kirche zusammenkommen", sich untereinander zanken, wer von ihnen wohl der größere Sünder sei, und dabei sagen: „Alles offenbart uns Gott zuerst und kündigt es vorher an, und unbekümmert um Welt, Himmel und Erde wohnt er allein in unserer Mitte, sendet uns allein seine Herolde und hört nicht auf, uns aufzusuchen, damit wir immer mit ihm zusammen seien." Solche falsche Teleologie kann gegenüber der Naturordnung nicht bestehen. Gottes Werke sind alle unsterbliche Wesen. Aber nur das ist an ihnen unsterblich, was die Unsterblichkeit verdient. Auf ihre Materie angesehen sind Made, Frosch und Mensch sich gleich, und die Materie ist vergänglich. Wenn die Christen sagen, Gott habe alles für die Menschen gemacht, so ist das falsch. Die Sonne scheint den Ameisen und den Fliegen so gut wie den Menschen. Städte gründen, eine Verfassung und Oberhäupter haben, gilt von Bienen und Ameisen so gut wie von den Menschen.

Selbst Vernunft zeigen die Tiere: kennen sie doch gewisse Geheimmittel, wissen sie doch die Zukunft vorauszusagen, sollen doch die Vögel sich unterhalten können. Gott bekümmert sich nur um das Ganze. Dazu braucht er aber seinen Sitz nicht zu verändern, und es ist kein Grund einzusehen, weshalb er es der Menschen, nun gar der Christen wegen tun sollte.

Am allertörichtsten aber erscheinen die einzelnen Lehren der Christen, die Lehren vom Reiche Gottes, vom Antichrist, vom Teufel, von der Weltschöpfung, der Offenbarung Gottes in Christus, den Weissagungen der Propheten, dem ewigen Leben. So weit es nicht, und zwar viel schöner und besser, bei Plato und überhaupt den alten Philosophen steht, ist das alles dummes Zeug. Plato hat doch gewiß viel Gutes und Herrliches von Gott zu sagen gewußt, aber er hat es nicht jedem unter die Nase gerieben, denn er weiß, daß nur wenigen das Gute erreichbar ist. Er wußte auch, was Demut war, während die Christen die wahre Demut in ihr Gegenteil verkehren, indem sie sich bei ihren Bußübungen in unanständiger Weise auf der Erde wälzen, in ein elendes Gewand gehüllt und Asche auf dem Haupt. Auch Plato weiß von dem himmlischen Ort; aber er hat auch gesagt, daß kein irdischer Dichter ihn je würdig besungen hat noch besingen wird. Und was ist mit dem Teufel? Gott soll einen Widersacher haben, der seinen Sohn schlägt und bestraft, samt seinen Gläubigen? Da hätte es sich doch eher geziemt, wenn der Teufel bestraft worden wäre, und nicht die armen, von ihm verführten Menschen. Und was fabeln die Christen von der Weltschöpfung? Ist es nicht abgeschmackt, daß Gott befiehlt: es werde dies und das, und dann sich, nachdem er eine Woche gearbeitet hat, wie ein schlechter Handwerker ermattet hinsetzt, um müssig auszuruhen?

Das Allerschlimmste aber bleibt doch, daß Gott, der doch Geist ist, diesen Geist in ein solches Miasma versenkt haben soll, wie es der menschliche Leib, der Schoß eines Weibes ist.

Und außerdem, nichts Göttliches sah man an Jesus. Wenn er sich noch durch körperliche Schönheit ausgezeichnet hätte! Statt dessen war er klein, von unedler Gestalt. Wenn Gott schon auf diese Erde herabkommen wollte, warum dann nur in diesen einen Winkel? Da wäre es doch richtiger gewesen, er hätte viele Leiber mit seinem Geiste erfüllt und sie in der ganzen Welt herumgesendet. Endlich: die Weissagungen der Propheten. Es ist doch auffallend, daß die Christen alle anderen Prophezeiungen verwerfen, die der Pythia, der Dodoniden, Apollos und Ammons; nur was die Juden prophezeit haben, gilt ihnen als unumstößliche Wahrheit. Nun aber kommt es bei allen Weissagungen darauf an, was geweissagt wird. Häßliches, Böses und Unheiliges können die Propheten nicht voraussagen, und wenn sie es tun, dem Häßlichen und Bösen darf man, auch wenn alle Menschen es in heiligem Wahnsinn voraussagen, keinen Glauben schenken.

Mit großem Nachdruck hat Celsus die Lehre von der Auferstehung des Leibes bekämpft. Die christliche Behauptung, daß wir nur in diesem Körper Gott schauen werden, ist ihm besonders anstößig. Das ist des Fleisches Stimme, so redet ein nichtsnutziges, körperliebendes Geschlecht. Wie kann man die Hoffnung hegen, Gott dereinst mit den Augen des Leibes zu sehen, mit den Ohren seine Stimme zu hören und mit diesen Händen von Fleisch und Blut ihn zu berühren? Laßt doch solche sinnliche Gedanken dahinten, richtet das Auge des Geistes in die Höhe, so werdet ihr Gott schauen! Folgt doch jenem Betrüger nicht, folgt lieber den gottbegeisterten Dichtern und Weisen! Versteht ihr aber das Geistige nicht, so hüllt euch in Scham, ihr Unwissenden, und behauptet nicht, daß blind sind die Sehenden und lahm, die da laufen, während ihr selbst in eurem toten Leibe gelähmt und verstümmelt seid!

Kein Wort in dieser umfassenden Polemik verrät, daß Celsus die Schriften der Apologeten gekannt hat. Was er vor Augen hat, ist, um von seinem Standpunkt aus zu reden,

das Christentum der kleinen Leute. Aber gesetzt, er hätte die Apologieen eines Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras zu Gesicht bekommen, so würden doch ihre Argumente ihm schwerlich Eindruck gemacht haben. Gewiß wäre er eine gute Strecke Weges mit ihnen gegangen. Hat er doch als Philosoph manches mit den Apologeten gemeinsam. Heißt es doch im „wahren Wort“: „Wenn euch der Logos der Sohn Gottes ist, so stimmen wir dem gerne bei.“ Aber von dieser philosophischen Erwägung scheint keine Brücke hinüberzuführen zu der besonderen religiösen Abzweckung, die ihr die Apologeten geben möchten. Angenommen es sei verständlich, daß Gott durch seinen Logos die Welt geschaffen und sich fortgesetzt in ihr offenbart habe, leuchtet es darum ein, daß man sich auf den Namen Jesu Christi als des menschgewordenen Gottessohnes taufen lassen soll? Und zugegeben, daß Gott nicht in starrer Abgeschlossenheit über den Wolken thront, sondern seiner Welt fortdauernde Fürsorge zuwendet, folgt daraus, daß kein Sperling vom Dache fällt und kein Haar von unserem Haupte ohne sein Zutun? Was würde Celsus gesagt haben, wenn er unter den Beweisen für die Auferstehung des Fleisches den Satz gelesen hätte: „Grade das gefallene Fleisch muß auferstehen; denn der Geist ist ja nicht gefallen“?

Man darf an dem sich in solchen Erwägungen auftuenden Gegensatz zwischen

rationaler und religiöser Betrachtung

nicht leichthin vorübergehen. Die Apologeten haben ihn schwerlich begriffen; dafür waren sie selbst zu sehr im Bann der Ratio. Aber es gilt, wenn man die Apologeten richtig würdigen will, nicht zu vergessen, daß wir es bei ihrem Unternehmen mit einem ersten tappenden Versuch zu tun haben. In gewissem Sinne handelt es sich ja noch nicht um eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Gebildeten, die zur Zeit, als Justin schrieb, noch so gut wie keine Fühlung mit

dem Christentum genommen hatten. Es sind mehr Vorschläge, die gemacht werden, um zu interessieren, um zu zeigen, daß das Christentum eben doch nicht nur den „kleinen Leuten" etwas bringe und daß es die Verachtung der Großen dieser Welt nicht verdiene. Sodann aber sind sich die tiefer grabenden unter den Apologeten auch wohl bewußt gewesen, daß mit ihren rationalen Erwägungen das Wesen des Christentums nicht erschöpft werde. Von einem Manne wie Athenagoras gilt das freilich kaum. Spielt doch in seiner Apologie die philosophische Logoslehre eine derart beherrschende Rolle, daß der Name Jesus Christus in dem ganzen Buche nicht genannt wird. Und auch von einem näheren Verhältnis zur Gemeinde und ihrem Gottesdienst erfährt man nichts. Justin andrerseits verweilt gerade dabei nicht nur ausführlich und mit intimem Verständnis, sondern er ist auch derjenige unter den Apologeten, der am ehesten Gedankengänge eingeschlagen hat, die über die rationale Betrachtung hinausführen.

Wie kein anderer Apologet hat Justin die Einzigartigkeit der Erscheinung des Logos in Christus und ihre Unterschiedenheit von den vor- und nebenchristlichen Offenbarungen Gottes betont. Zumal in dem Gespräch mit Trypho, das zu einer Entfaltung und Darlegung seiner Glaubenslehre ohnehin mehr Gelegenheit bot, weil es sich hier um die Auseinandersetzung mit einer bei aller Gegensätzlichkeit doch wieder verwandten Anschauungsweise handelte, hat er von der Gottheit Christi oft in Worten gesprochen, die ein wirkliches Verständnis für die religiöse Bedeutung dieser Vorstellung verraten. So platt er oft erscheint, wenn er alle Einzelheiten christlicher Geschichte im alten Testament geweissagt findet, so fehlt es bei ihm doch nicht an Andeutungen, daß er die Heilstatsachen, an die die Gemeinde glaubte, nach der Weise eines Ignatius religiös zu werten suchte. Die Taufe hat er in der Apologie in deutliche Beziehung zur Sündenvergebung gesetzt und ihr in diesem Zusammenhang eine Bedeutung zugestanden, die innerhalb seiner

apologetischen Gedankengänge gar keinen Boden findet. Vollends, wenn er auseinandersetzt, daß durch den Genuß von Christi Leib und Blut unser Fleisch und Blut „nach Weise der Umwandlung" genährt werde, wandelt er Pfade, die der Ratio unzugänglich sind. Es sind die Pfade der antiken Sakramentsfrömmigkeit, es ist die Erwartung einer sinnlich-übersinnlichen Vereinigung mit der Gottheit; auch die Sündenvergebung in der Taufe ist mysteriös und nicht rein innerlich gedacht. Der Glaube an die Auferstehung und Erhöhung Christi endlich ist bei Justin verbunden mit der Ueberzeugung, daß dieser Christus, der künftige Richter und Spender der Unverweslichkeit, schon jetzt vom Himmel herab seine Gläubigen im Kampf mit den Dämonen antreibt und festigt.

Vielleicht, ja wahrscheinlich würde die Kenntnis der nicht erhaltenen Schriften Justins den Eindruck noch verstärken, daß man ihm Unrecht tut, wenn man nur des Apologeten in ihm gedenkt. In jedem Falle gewährt das lose Nebeneinander der rationalen und der religiösen Gedankenreihen grade bei ihm, dem die Kirche unter ihren großen Männern stets einen hervorragenden Platz eingeräumt hat, einen guten Einblick in das schwere Problem, das die ganze folgende Entwicklung der kirchlichen Theologie bestimmt hat. Läßt sich das Nebeneinander dieser Gedanken in ein Ineinander verwandeln, und wie kann die Ausgleichung der verschiedenen Strömungen herbeigeführt werden? Ist eine Verbindung möglich, die dem Nachdenken derer, denen das Christentum zum Gegenstand religiöser Erwägung und bald auch religiöser Teilnahme wird, und dem Verlangen der Gemeinde, in ihrem Glaubensleben nicht geschädigt zu werden, gleichmäßig Rücksicht trägt?

Die Gemeinde nahm ja an der Apologetik nur ein geringes Interesse. Sie hatte sogar die Empfindung, daß das, was ihr heilig war, dabei zu kurz kommen konnte, und unterließ nicht, dieser Empfindung Ausdruck zu geben. Die Schriften der Apologeten, wenn man von Justin absieht, sind in der

Gemeinde so gut wie gar nicht gelesen worden, und von manchem Apologeten kennt man heute nur noch den Namen. Aber nicht nur die Apologetik, sondern die Sprache der Weltweisheit überhaupt blieb weiten christlichen Kreisen dauernd verdächtig. Man sollte nicht spekulieren, auch nicht über den Logos. Und wenn auf der einen Seite die Vorstellung vom Logos als des Erklärungsprinzipes für die übernatürlichen Beziehungen Gottes zur Welt das eigentliche Wahrzeichen der philosophisch gebildeten Theologen wird, die über dem religiösen das rationale Interesse nicht vernachlässigen wollen, so wird ihre Ablehnung fast zur Gewissenssache für die große Zahl derer, die von der Berührung mit der Philosophie nur Schlimmes für den Glauben fürchten. Ohne Fehden im eigenen Lager konnte es dabei nicht abgehen; denn auch wer jenen übernatürlichen Beziehungen denkend nachging, brauchte es ja nicht notwendig auf dem Wege der Logosspekulation zu tun. Die Kirche endlich oder, wie wir in diesem Zusammenhange lieber sagen wollen, die führenden Kirchenmänner, denen die Sorge für die Unversehrtheit des im Bekenntnis zusammengefaßten altererbten Glaubensgutes in erster Linie oblag und die dennoch einer Absperrung des Christentums von den Lebensäußerungen der gebildeten Welt das Wort nicht reden mochten, hatten es keineswegs leicht, den richtigen Kurs zu steuern.

Von besonderer Bedeutung für die kirchliche Betrachtung dieser Probleme ist die Art des Bischofs von Lyon

## Irenäus

geworden, eines in Kleinasien geborenen Theologen, dem wir in unserer Erörterung des Taufbekenntnisses (s. o. S. 10) bereits begegnet sind. Sein um 180 entstandenes, griechisch geschriebenes Hauptwerk, die „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so benannten Gnosis“ in fünf Büchern, ist, wie der Titel sagt, zunächst als eine Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus gedacht. Irenäus hat es aber bei der Polemik

nicht bewenden lassen, sondern hat in positiver Darlegung ein Werk geschaffen, auf das die Kirche als auf die erste katholische Glaubenslehre noch heute mit Stolz zurückweist. Freilich muß das Lob mehr vom Inhalt als von der Form gelten; denn nach einer systematischen, zusammenhängenden Arbeit darf man hier nicht suchen wollen. Ein Schriftsteller von Gottes Gnaden ist Irenäus nicht gewesen. Nur auf dringendes Zuraten eines Freundes hat er zur Feder gegriffen, und der Stoff ist ihm unter den Händen in die Länge und Breite ausgewachsen, ohne daß es ihm gelungen wäre, ihn für sich und andere befriedigend zu gestalten. Schulmäßige Bildung und Gewandtheit im Ausdruck spricht er sich selber ab. Aber wie unbeholfen er auch sein Rüstzeug verwendet, er hat sein katholisches Christentum dem gnostischen gegenüber doch in gute Beleuchtung zu stellen gewußt.

Bei Irenäus begegnen wir zum ersten Male einer überlegten Verwendung jener drei Maßstäbe katholischen Christentums, von denen wir früher gesprochen haben (S. 19 f.): der apostolischen Glaubensregel, der apostolischen Schriftensammlung, des apostolischen Amtes. Sie sind die Grundpfeiler, auf denen seine Betrachtung ruht. Sie dienen ihm dazu, gegenüber dem gnostischen Dualismus, das heißt der Zwiespaltung der übernatürlichen und natürlichen Zusammenhänge, den katholischen Monismus, das heißt die Einheitlichkeit gottgewollten Glaubenslebens, aufzuzeigen und zu erhärten. Die „Gnadengabe der Wahrheit" in heiligem Geist, die die Apostel mittelst Gebet und Handauflegung auf ihre Erstlinge herabgefleht haben und die in ihrer Nachfolge den Bischöfen von Geschlecht zu Geschlecht ununterbrochen mittelst Gebet und Handauflegung weiterverliehen wird, macht ihre Träger zu lebendigen Zeugen des in schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung dem Gläubigen dargebotenen Heilsgutes. Die allein von der Kirche richtig ausgelegte Schrift läßt uns in Gottes Heilsplan mit der Menschheit blicken, der, mit der Schöpfung beginnend,

in Gesetz und Evangelium als den beiden „Bünden" sich fortsetzend, den ganzen Menschen, Fleisch und Geist, zur Erlösung führen soll. Die „Richtschnur des Glaubens" endlich, die „man in der Taufe empfangen hat", birgt in sich den ganzen Schatz der christlichen Wahrheit. Ihn auszubreiten, d. h. die Glaubensregel zu erläutern, wie sie im Taufbekenntnis formuliert ist, und ihre Uebereinstimmung mit der Schrift darzutun, ist die Aufgabe des Theologen in Irenäus.

Dabei geht er nicht die Wege der Apologeten. Er schreibt ja nicht für oder gegen Celsus, sondern für einen Freund, den die Einwürfe der Gnostiker beunruhigten. Darum legt er den größten Nachdruck auf die Einheit und Einzigkeit Gottes gerade als des Weltschöpfers und gibt die Worte des Bekenntnisses, sie mit biblischen Worten umschreibend, also wieder: „Die Kirche hat von den Aposteln und ihren Schülern überkommen den Glauben an einen Gott, Vater, Allwalter, der da den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist, gemacht hat." Das Interesse der Philosophen, auch der christlichen, das Wesen dieses Gottes an sich zu beschreiben, teilt er nicht. Sein frommer Glaube weiß, daß Gott nach seiner Beschaffenheit und Größe den Geschöpfen unsichtbar und unaussprechlich ist. Darum aber ist er nicht unbekannt, sondern hat sich „durch seinen Logos" kundgemacht. Irenäus weiß das, denn es steht beim Apostel (Joh. 1, 18): „Gott hat niemand je gesehen, der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der hat von ihm erzählt." Er hat uns die Liebe des Vaters kennen gelehrt, so daß wir nun wissen, „daß Gott so groß ist und daß er es ist, der durch sich selbst den Grund zu allem gelegt und alles nach eigenem Ermessen eingerichtet hat und umfaßt, und unter allem auch diese unsere Welt da." Auf Gottes Absichten mit der Menschheit ist Irenäus' ganze Aufmerksamkeit gerichtet.

Daß der Mensch mit Willensfreiheit und Selbstverantwortlichkeit begabt ist, weiß er und hat es bei Justin gelesen. Aber diese natürliche, verstandesmäßige Beobachtung interessiert

ihn nicht. Ihm ist im Gegenteil die sich der verstandesmäßigen Betrachtung entziehende Knechtung des Menschen unter die Sünde von Bedeutung, seine Ueberlistung durch die Schlange, von der die Bibel erzählt. Der Teufel sprach aus dieser Schlange. Am Anfang hat er den Menschen verleitet, Gottes Gebot zu übertreten und hat ihn dadurch in seine Gewalt bekommen. Ein Stärkerer aber kam, der ihn besiegte. Ist in dem von Eva verführten Adam die ganze Menschheit gefallen, in Sünde und Tod versunken, so ist in dem aus Maria geborenen Christus die ganze Menschheit gerettet, von Sünde und Tod befreit worden.

Und wer ist dieser Christus? Es ist Gott selbst, der Mensch geworden ist, nicht Gott, der Vater, sondern Gott, der Sohn. Er hat als Gottes Wort von Ewigkeit her mit dem Vater bestanden. Von Ewigkeit her auch hat er den Vater offenbart, er hat die Welt durchwaltet und aus den Propheten gesprochen. Aber mit Aufklärung und Belehrung war es nicht getan. Gott mußte Mensch werden, und er ward es in Christus. Gott mußte er sein: sonst hätte der Teufel ein natürliches Anrecht auch an ihn gehabt und er hätte dem Tode so wenig entgehen können wie andere Adamskinder; Mensch mußte er sein, wenn anders sein Blut uns Menschen wirklich erlösen sollte. An diesem Gottmenschen verzehrt sich die Macht des Teufels, und in ihm vollzieht sich Die Vereinigung Gottes mit der Menschheit, die nunmehr ihrem Ziele, zu werden wie Gott, entgegengeht. Im Gottmenschen hat Gott die Menschheit zu sich heraufgezogen. Der menschlichen, fleischlichen, vergänglichen Natur ist unsterbliches Leben eingeimpft; sie ist vergottet worden, und der Tod hat sich gewandelt in Unsterblichkeit.

„Darum ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Sohn des Menschen geworden, daß der Mensch, das Wort in sich aufnehmend und die Sohnschaft empfangend, Gottes Sohn werde. Denn anders hätten wir die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit nicht erhalten können, wenn wir nicht

vereint worden wären mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit. Wie aber könnten wir mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit vereint werden, wenn nicht zuvor die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit das geworden wäre, was auch wir sind, auf daß verschlungen würde das Verwesliche vom Unverweslichen und was sterblich war von der Unsterblichkeit, und wir die Annahme zu (Gottes) Söhnen empfingen?"

Man versteht unschwer, wie weit diese Gedankengänge sich von denen der Apologeten entfernen. Was diese in natürliche Beleuchtung zu rücken suchen, sieht Irenäus durchaus in übernatürlichem Lichte, und er gibt sich keine Mühe, es dem unerleuchteten Verstande nahe zu bringen. Nicht aus der Philosophie schöpft er, sondern aus der Bibel. Auch sein Logosbegriff, um etwas besonders Wichtiges herauszuheben, ist nicht der philosophische. Nicht als die „Vernunft" Gottes erscheint ihm der Logos, sondern als die „Stimme", mit der der Vater zu der Menschheit redet. Bisher schien es, als existiere das vierte Evangelium für die Kirche nicht; Irenäus erweckt es zu neuem Leben. Und fast das Gleiche gilt von den paulinischen Briefen. Sie sind ihrem Gedankeninhalt nach fast unverkürzt von Irenäus aufgenommen, und oft muten uns seine Ausführungen wie ein Mosaik aus Paulus an. Der Apostel würde in dem Bischof einen guten Ausleger seiner Gedanken gesehen haben, den Unterschied der Zeiten und Völker natürlich vorausgesetzt. Nicht umsonst sind anderthalb Jahrhunderte ins Land gegangen, und nicht mehr der Jude spricht aus Irenäus. Vielleicht kann man sich seine Art am besten verdeutlichen, wenn man sich der Worte aus dem Epheserbrief des Ignatius von Antiochien erinnert, die wir früher (S. 87 f.) angeführt haben. Nur kehrt, was dort und an anderen Stellen der ignatianischen Briefe in plastischer, aber überspannter Rede an unser Ohr schlägt, bei Irenäus in überlegter, mit oft ermüdender Breite ausgesponnener Darstellung wieder. Aber man darf es ihm nicht zum Fehler rechnen,

daß er die Glut der frommen Empfindung nicht besessen hat, die den Apostel, die den Märtyrer beseelte, und die Form, in die er seinen Glauben gegossen hat, ist auch von der des Apostels nicht so verschieden, wie es gelehrter Betrachtung zuweilen erschienen ist.

Der Glaube an den menschgewordenen Gott ist Kern und Stern des Christentums für Irenäus. Seine Wiedergabe des Taufbekenntnisses enthält in Fortsetzung des von uns oben angeführten Satzes die Worte: „und an einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, der da Fleisch geworden ist für unser Heil." Nicht alle Christen mochten diese Worte bekennen, auch solche nicht, die in der Ablehnung des Gnostizismus mit Irenäus einig und durchaus bereit waren, das römische Taufbekenntnis zu dem ihren zu machen. Bestand nicht, wenn man den Gedanken vom Gottmenschen folgerichtig zu Ende dachte, eine Gefahr, zwar nicht in den Gnostizismus, aber in den Polytheismus, das Vielgöttertum der Heiden zurückzufallen? War der auf Erden wandelnde Gott, wenn er wirklich als Mensch Person geworden sein sollte, nicht ein zweiter Gott neben dem im Himmel befindlichen? Wenn man die „Gottheit Christi" faßte, wie es Irenäus tat, wo blieb der eine Gott, von dem das Bekenntnis sprach?

Man nennt die Theologen, denen solche Erwägungen zum Anlaß wurden, die Lehre von der Gottmenschheit, der wesenhaften Einigung der Gottheit mit der Menschheit in Jesus Christus, als mit dem christlichen Bekenntnis nicht im Einklang stehend abzulehnen,

## Monarchianer

das heißt Verfechter der Einherrschaft *(monarchia)* Gottes, indem man dabei eine Bezeichnung, die, wie wir bald sehen werden, ursprünglich an einer anderen Gruppe haftete, wegen der Gemeinsamkeit des Widerspruches gegen die kirchliche Lehre auch auf sie überträgt. Die Theologen, die wir zunächst im

Auge haben, glaubten an einen einpersönlichen Gott und den aus der Kraft *(dýnamis* göttlichen Geistes wunderbar geborenen und vom göttlichen Geiste beseelten Menschen Jesus, der nach Tod und Auferstehung von Gott als sein Sohn zu gottgleicher Würde erhoben (von ihm sozusagen adoptiert) ist. Man kann diese Gruppe, je nachdem man den Nachdruck auf die Gotteskraft in dem Menschen Jesus oder auf die Gottessohnschaft des Erhöhten legt, als dynamistische oder adoptianische Monarchianer bezeichnen. Zurzeit des Bischofs Viktor (189—199) vertrat in Rom der Lederarbeiter Theodot aus Byzanz den Dynamismus. Viktor hat ihn, obwohl er sich auf den Boden des Taufbekenntnisses stellte, aus der Gemeinde ausgeschlossen. Seine Anhänger taten sich zu einer neben der Kirche bestehenden, sogar bischöflich organisierten Gemeinde zusammen, die Jahrzehnte lang geblüht hat und unter deren Mitgliedern ein gewisser Artemon oder Artemas hervorragte.

Diese Dynamisten behaupteten, die alte unverfälschte apostolische Lehre zu vertreten, ja, sie beriefen sich auf Jesus selbst, der sich einen Menschen genannt habe. Auch werde im alten Testament nicht ein Gott, sondern nur ein Prophet wie Moses, also ein Mensch, geweissagt, und im Lukasevangelium (1,35) sage der Engel nicht, daß Christus Gott, sondern nur, daß er, der von der Jungfrau durch die Kraft heiligen Geistes Geborene Gottes Sohn genannt werden solle. Wir besitzen Bruchstücke einer von einem uns unbekannten kirchlichen Theologen gegen die Artemoniten gerichteten Schrift. Man sieht daraus, daß sie die allegorische Erklärung der heiligen Schriften verworfen haben und einer kritischen Betrachtung das Wort redeten, vermöge deren sie die schon damals zahllose Abweichungen enthaltenden handschriftlichen Lesarten prüften, um Belegstellen für ihre Auffassung zu gewinnen, oder, wie der Gegner sagt, um unter dem Vorwande, die heilige Schrift richtig zu stellen, ungescheut ihre Hände an sie zu legen. Der kirchliche Berichterstatter hält ihnen zum Erweise der Falsch-

heit ihrer Behauptung, daß sie die ursprüngliche Lehre vertreten, seinerseits die Berufung auf das Altertum und eine Anzahl berühmter Namen entgegen:

„Sind doch von einigen unserer Brüder Schriften vorhanden, die hinter die Zeit Viktors zurückreichen, die jene zur Verteidigung der Wahrheit gegen die Heiden und die damaligen Häretiker geschrieben haben, nämlich von Justin, Miltiades, Tatian, Clemens (von Alexandrien) und noch anderen, in denen allen Christus Gott genannt wird. Und wer kennt nicht die Schriften des Irenäus, Melitos und der übrigen, in denen sie Christum als Gott und Menschen verkündigen? Ferner wie viele Psalmen und Lieder, von gläubigen Brüdern seit alters verfaßt, besingen nicht den Logos Gottes Christus und nennen ihn Gott. Wenn also seit so langen Jahren die kirchliche Lehrmeinung gepredigt wurde, wie soll man es da für möglich halten, daß bis auf Viktor so gelehrt worden sei, wie diese (die Artemoniten) behaupten? Schämen sie sich nicht, solche Lügen über Viktor zu verbreiten, wo sie doch ganz genau wissen, daß Viktor den Gerber Theodot, den Anführer und Vater dieses gottesleugnerischen Abfalls, aus der Gemeinschaft ausschloß, weil er zuerst sagte, daß Christus ein bloßer Mensch sei?"

Mit seinen letzten Worten will der Verfasser ins Schwarze treffen, und er hat es vom Standpunkt der kirchlichen Theologie aus getan. Der „Gottmensch" tritt dem „bloßen Menschen" gegenüber. Nicht als ob die Anhänger Theodots den Vorwurf als berechtigt anerkannt hätten. War doch auch ihnen Jesus Christus von der Jungfrau geboren und weder im Leben noch im Sterben, von seiner Erhöhung nicht zu reden, anderen Menschen gleich. Darum brauchten sie in ihm noch nicht das „fleischgewordene Wort Gottes" zu sehen und konnten sich auf das Bekenntnis berufen, das davon auch nicht redete. Es ist kein Zufall, daß die Autoritäten, die unser Berichterstatter ihnen entgegenhält, sämtlich Vertreter der Logos-

christologie und damit ganz bestimmter philosophisch-theologischer Anschauungen sind. Von den Artemoniten aber heißt es in unserer Quelle ausdrücklich, daß ihre philosophische Richtung eine andere gewesen sei:

„Mit den heiligen Schriften sind sie leichtfertig und rücksichtslos umgegangen, die Richtschnur des alten Glaubens haben sie verworfen und Christum verkannt. Nicht forschen sie nach dem, was die heiligen Schriften sagen, sondern geben sich eifrige Mühe, herauszubekommen, welche Schlußform zum Beweise ihrer Gottlosigkeit gefunden werden könne. Und wenn ihnen jemand ein Wort heiliger Schrift vorhält, so untersuchen sie, ob die konjunktive oder disjunktive Schlußform darauf passe. Sie lassen die heiligen Schriften liegen und beschäftigen sich mit Geometrie, als Leute, die da irdisch sind und irdisch reden und den nicht kennen, der von oben kommt. Euklid mit seiner Geometrie wird von einigen unter ihnen eifrig gepriesen; Aristoteles und Theophrast werden bewundert, Galen von einigen geradezu angebetet."

Zieht man von dieser Darstellung ab, was gegnerischer Konsequenzmacherei entsprungen sein dürfte, so bleibt doch bestehen, daß die Theodotianer und Artemoniten von spekulativer Theologie nichts wissen wollten, mochte sie nun in das übernatürliche Gewand paulinisch-irenäischer Mystik oder in das natürliche des apologetischen Rationalismus gekleidet sein. Ihre Theologie beschränkte sich auf die schriftgemäße Begründung des Glaubens, daß der von Gottes Geist in einzigartiger Weise erfüllte, wunderbar geborene und wunderbar vollendete Mensch Jesus Christus Gott den Vater offenbart habe und deshalb in besonderem Sinn sein Sohn genannt und als solcher verehrt werden müsse. Die Gegner empfanden diese Anschauung als naturalistisch. Es schien ihnen darin jenes Judenchristentum wieder lebendig zu werden, dem Jesus, der Sohn Josefs, ein Prophet war wie andere, und sie hielten auch

für die neuen Ketzer den Namen „Ebioniten" bereit. Schien doch das Göttliche, wie die kirchlichen Theologen es verstanden, hier geleugnet oder zur bloßen Phrase herabgesetzt zu sein.

Nun konnte man in der Ablehnung solchen „Ebionitismus" völlig einig sein, mochte die Wirkung des Schreckwortes vom „bloßen Menschen" voll empfinden, und brauchte dennoch von dem fleischgewordenen Logos-Gott nichts wissen zu wollen. Gewiß: Christus war Gott. Aber mußte man um dieser Glaubensaussage willen den Glauben an den einen Gott gefährden, indem man Unterscheidungen einführte? War nicht der auf Erden in menschlicher Wirklichkeit wandelnde Christus nur eine andere Form, in der sich das Göttliche, das als Vater im Himmel thronte, den Gläubigen kundgemacht hatte? Ists nicht im letzten Grund der Vater selbst, der geboren wurde, litt und starb? Man nennt diesen Monarchianismus, indem man die zugespitzte Formulierung des letzten Satzes zur Grundlage nimmt, Patripassianismus (lateinisch *pater*. Vater; und *pati*, leiden; *passus*, gelitten), oder, um alle Gruppen begreifen zu können, Modalismus, sofern Christus als eine andere Erscheinungsart *(modus)* des einen Gottes gilt.

Wie diese Modalisten ihre Anschauung vertraten, zeigt uns ein Bericht des römischen Presbyters Hippolyt, der die Christologie eines gewissen Noët und seiner Anhänger in Kleinasien folgendermaßen wiedergibt:

„Sie sagen, der eine und selbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater, und, da er es für gut hielt, sei er, der Unsichtbare, den Gerechten von alters her erschienen. Wenn er nicht gesehen wird, ist er unsichtbar; wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar. Wenn er nicht gefaßt werden will, ist er unfaßbar, faßbar aber, wenn er gefaßt wird. So ist er auch nach der gleichen Betrachtungsweise unüberwindlich und überwindlich, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich."

Und Noët selbst hat nach Hippolyt geschrieben:

„Sofern nun der Vater nicht gemacht wurde, nennt man ihn mit Fug Vater. Sofern es ihm aber gefiel, sich einer Geburt zu unterziehen, ist er selbst als Erzeugter sein eigener Sohn geworden, nicht der eines anderen."

Auf diese Weise, fährt Hippolyt fort, wollte Noët die Monarchie Gottes festhalten, indem er sagte, was Vater und Sohn genannt wird, sei ein und dasselbe, nicht etwas anderes aus etwas anderem, sondern dasselbe aus sich selbst, dem Namen nach als Vater und Sohn bezeichnet gemäß dem Wandel der Zeiten; es sei aber der eine, der da erschien und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzog und als Mensch unter Menschen wandelte, indem er um seiner Geburt willen sich denen, die ihn sahen, als Sohn bekannte, denen aber, die es fassen konnten, nicht verhüllte, daß er der Vater sei. Dieser sei ans Kreuz geheftet worden und habe sich selbst seinen Geist befohlen, er sei gestorben und doch nicht gestorben, habe sich selbst am dritten Tage wieder auferweckt, habe im Grabe geruht, sei von einer Lanze durchbohrt und mit Nägeln angeheftet worden, und eben dieser wieder sei der Gott und Vater aller Dinge. In knapper Zusammenfassung heißt es an anderer Stelle mit Worten Noëts: „Wenn ich nun doch Christus als Gott bekenne, so ist er offenbar der Vater, wenn anders er Gott ist. Nun hat Christus gelitten, der doch selbst Gott ist; also hat der Vater gelitten, denn er war der Vater."

Gewiß eine höchst eigentümliche religiöse Logik, deren Paradoxie aber für fromme Gemüter von jeher verführerisch gewesen war. Schon Ignatius hatte von dem leidenlosen Gott gesprochen, der um unsretwillen gelitten hat, von dem unsichtbaren, der um unsretwillen sichtbar geworden ist. Melito von Sardes, ein Schriftsteller aus der Zeit des Irenäus von nie bezweifelter Rechtgläubigkeit, führt in gehobener Rede aus:

„Es erzitterte die Erde und ihre Fundamente wankten, die Sonne verhüllte sich, die Elemente stürzten über einander und der Tag ward zur Nacht: sie konnten es nicht ertragen,

ihren Herrn am Holze hängen zu sehen. Und Entsetzen faßte die Kreatur: Was ist das für ein neues Mysterium? Der Richter wird gerichtet und bleibt ruhig; der Unsichtbare wird sichtbar und errötet nicht (vor Zorn); der Unfaßbare wird ergriffen und nicht unwillig; der Unmeßbare wird gemessen und sträubt sich nicht; der Leidenlose leidet und rächt sich nicht; der Unsterbliche stirbt und erwidert nichts; der Himmlische wird begraben und erträgts. Was ist das für ein neues Mysterium?"

Und Irenäus urteilte nicht anders. Die Modalisten schienen nur die letzten Folgerungen aus solcher Anschauung zu ziehen, Folgerungen, denen zu entgehen Melito wie Irenäus grade der Logosbegriff, ihnen selbst vielleicht kaum bewußt, seine Dienste geleistet hatte. Berief man sich den Modalisten gegenüber auf das vierte Evangelium, so lehnten sie diesen Hinweis zwar nicht ab, aber sie meinten, Johannes habe, wenn er vom Logos rede, allegorisch gesprochen. Auch zu dem Taufbekenntnis glaubten sie sich nicht in Widerspruch zu setzen; vielmehr versuchten sie gerade auf Grund des Bekenntnisses ihre Theorien zu entwickeln.

Wir haben bisher die Frage noch nicht beantwortet, ja kaum aufgeworfen, wie denn die kirchlichen Theologen über den

heiligen Geist

dachten. In das Taufbekenntnis war, wie wir gesehen haben, eben nur der Glaube an den Geist ohne weiteren Zusatz aufgenommen worden. Ein Blick in Justins Erläuterung der Taufhandlung zeigte uns, daß man an diesen Geist als an die prophetische Gottesgabe glaubte, durch die man der Wirklichkeit des in Jesus Christus erschienenen Heils gewiß geworden war. Wie das näher zu verstehen sei, setzt Irenäus an der bereits berührten Stelle seines Werkes, wo er sein Glaubensbekenntnis darlegt, mit folgenden Worten auseinander:

„Und an den heiligen Geist, der durch die Propheten ver-

kündigt hat die Heilsveranstaltungen (griechisch *oikonomia*, lat. *dispositio*) und das doppelte Kommen (Christi, nämlich in Niedrigkeit und in Herrlichkeit) und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die leibliche Aufnahme in die Himmel des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, und seine Wiederkunft aus den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, auf daß er alles unter ein Haupt befasse und alles Fleisch aller Menschheit wieder erstehen mache."

Und in kurzer Zusammenfassung an anderer Stelle:

„Und an den Geist Gottes, der die Erkenntnis der Wahrheit verleiht, der die Heilsveranstaltungen des Vaters und des Sohnes unter den Menschen zur Darstellung (eigentlich: auf die Bühne) bringt, Geschlecht für Geschlecht, wie es der Vater will."

Als Irenäus diese Worte niederschrieb, waren die Modalisten noch nicht auf den Plan getreten. Hätte er sie gekannt, so würde er seinen Gegensatz gegen ihre Anschauungen gewiß nicht verhehlt haben. Man sieht sofort, daß den Modalisten ein Begriff fehlt, auf den Irenäus, und zwar im Namen der kirchlichen Theologen überhaupt, das größte Gewicht gelegt hat: der Begriff der göttlichen Heilsveranstaltung, der Oekonomie, der von der Theologie des Ignatius her in unserer Erinnerung haftet. Gott als der Vater, der Hausvater, gibt sozusagen die „Dispositionen" aus. Der Sohn, das von Ewigkeit her beim Vater weilende Wort, vollstreckt die Befehle. Der Geist aber verwaltet, was der Vater angeordnet und der Sohn ausgeführt hat, als die von Ewigkeit her beim Vater weilende Weisheit, wie Irenäus selbst ihn nennt.

Diese Gedankenreihe in Formeln zu bringen, war dem Manne vorbehalten, der in dieser Zeit das meiste beigetragen hat zur Ausgestaltung der kirchlichen Glaubenslehre und dessen Schicksal es doch gewesen ist, nach selbstgewolltem Bruch seine Lebenstage außerhalb der Kirche zu beschließen. Unter den

Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte ist

Tertullian

weitaus die interessanteste Persönlichkeit. Als Sohn eines römischen Centurio in Karthago geboren, trat er vor dem Jahre 197 zum Christentum über. Im Besitz umfassender Bildung auf dem Gebiet der Geschichte, der Philosophie und vornehmlich der Rechtswissenschaft, die er sehr wahrscheinlich berufsmäßig betrieben hat, ist er nach seinem Uebertritt der Verächter aller ästhetischen Kultur geworden, als den ihn seine Schriften ausweisen, und hat insbesondere seinem Hasse auf die weltliche Wissenschaft den denkbar schärfsten Ausdruck gegeben. Seinem Radikalismus, für den jeder Schritt nach vorwärts den Bruch mit der Vergangenheit bedeutete, genügte die Haltung der Kirche gegenüber der Welt und ihren Forderungen bald nicht mehr. Als Presbyter näherte er sich einer Sekte und trat ihr schließlich bei, die man nach ihrem Gründer, dem Phryger Montanus, als Montanisten zu bezeichnen pflegt. Bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte dieser Montan, ein früherer Kybelepriester, mit schwärmerisch-prophetischer Rede die phrygischen Christen erregt. Indem er sich für den Parakleten, den Anwalt, ausgab, den Christus im vierten Evangelium seinen Jüngern verheißt, verkündete er den nahen Untergang der Welt und die baldige Erscheinung des neuen Jerusalems, das sich vom Himmel in zwei kleine phrygische Ortschaften herablassen werde. Jahrzehnte hindurch wurden die kleinasiatischen Gemeinden durch solche aufregende Predigt in Unruhe gehalten. Mancher Anhänger des Propheten durchzog, mit neuen Offenbarungen ausgerüstet, Phrygien und die benachbarten Landschaften. Allmählich flauten die Wasser ab, und die Bewegung verlor ihren wilden Charakter. Aber auch nach Montans Tode blieb der Glaube lebendig, daß sich in ihm Gott von neuem und vollkommen offenbart habe, und dieser Glaube in Verbindung mit der Ueberzeugung von der Verderbtheit dieser Welt, der

auch die Kirche verfallen sei, hat seine Anziehungskraft auf die christlichen Gemeinden weit über Kleinasien hinaus bewährt.

Auch auf Tertullian. Er hat Montan nicht gekannt, und die phrygischen Absonderlichkeiten würden ihn wohl eher abgestoßen haben. Für ihn ist der Gedanke durchschlagend gewesen, daß der Paraklet, von dem die Sektierer sprachen, ein Wiederhersteller dessen war, was Christus gewollt hatte, was die Urkunden des alten und des neuen Bundes, richtig gelesen und befolgt, schon lange eingeschärft hatten, was aber in der Kirche verloren gegangen war. Der Paraklet stellt harte, unerbittlich strenge Forderungen an den Wandel der Gläubigen. Wer ein Christ sein will, muß der Welt abgesagt haben und rein von Sünde sein. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen in dem Sinne, daß alle ihre Glieder heilig d. h. sittlich unbefleckt sind. Unheilige gehören nicht zu ihr und sind schon hier aus der Gemeinde auszuschließen. Das Recht aber darüber zu befinden, zu binden und zu lösen, hat Christus wohl dem Petrus verliehen, nicht aber ist es damit ohne weiteres auf die Bischöfe übergegangen: denn es ruht ganz auf dem Geist, ist an ihn gebunden und nicht übertragbar. In heftigen Worten hat Tertullian dem römischen Bischof vorgehalten, daß er das Recht der Schlüsselgewalt für sich als Bischof und Nachfolger des Petrus in Anspruch genommen habe.

Daß und wie die Glaubensregel für Tertullian maßgebend war, zeigen die nachstehenden Worte aus einer Schrift seiner katholischen Periode, die gegen die Gnostiker gerichtet ist. Sie sind zugleich ein Beweis dafür, mit welcher Leichtigkeit sich das Taufbekenntnis um Begriffe bereichern ließ, die, wie wir nun gesehen haben, ihre Herkunft aus ganz anderer Quelle als dem Gemeindebewußtsein hatten.

„Unsere Glaubensregel, um uns zu dem, was wir verteidigen, zu bekennen, ist die, wonach festgehalten wird, es gebe durchaus nur einen Gott und keinen anderen außer

dem Weltschöpfer, der alles aus nichts hervorgebracht hat durch sein zuerst von allem hervorgegangenes Wort (lat. *verbum*. das ist griechisch *lógos*). Dieses Wort sei sein Sohn genannt worden, im Namen Gottes verschiedentlich von den Patriarchen geschaut, in den Propheten beständig vernommen, zuletzt aus dem Geist und durch die Kraft Gottes des Vaters hinabgesunken in die Jungfrau Maria, in ihrem Mutterschoße Fleisch geworden und als Jesus Christus aus ihr hervorgegangen. Darnach habe es das neue Gesetz und die neue Verheißung des Himmelreiches gepredigt und Wunder getan. Ans Kreuz geschlagen, sei es am dritten Tage wieder auferstanden; in den Himmel entrückt, sitze es zur Rechten des Vaters, habe den heiligen Geist, der die Gläubigen leiten soll, als seine stellvertretende Kraft gesandt und werde wiederkommen in Herrlichkeit, um die Heiligen in den Genuß des ewigen Lebens und der himmlischen Verheißungen aufzunehmen und die Unheiligen in ewigem Feuer zu richten, nachdem beide Teile unter Wiederherstellung des Fleisches auferweckt worden sind."

Auch als Montanist ist Tertullian dieser Glaubensregel treu geblieben, nur glaubt er sie jetzt besser zu verstehen.

„Wir haben immer an den einen Gott geglaubt und glauben jetzt, da wir durch den die ganze Wahrheit bringenden Parakleten besser unterwiesen sind, nur um so fester an ihn, doch mit der Maßgabe, die wir „Oekonomie" (Tertullian gebraucht den griechischen Ausdruck) nennen, daß des einzigen Gottes eigenes Wort (*sermo*, lateinisch für *logos*), das aus ihm selbst hervorgegangen ist, durch das alles geschaffen wurde und ohne das nichts geschaffen worden ist, auch sein Sohn sei. Von diesem glauben wir, daß er vom Vater in die Jungfrau herabgesendet und aus ihr geboren ist, Mensch und Gott, Menschensohn und Gottessohn, und Jesus Christus zubenannt; daß er gelitten hat, gestorben und begraben ist, gemäß den Schriften, und wieder auferweckt

ward vom Vater, und daß er, zurückgenommen in den Himmel, zur Rechten des Vaters sitzt und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Er hat seitdem, seiner Verheißung gemäß, vom Vater her den heiligen Geist gesandt, den Parakleten, den Heiligmacher des Glaubens derer, die an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist glauben."

Sieht man von der Gleichsetzung des in Montan erschienenen Parakleten mit dem heiligen Geist der Glaubensregel ab, die zweifellos eine Abweichung von der kirchlichen Lehre bedeutet, so liegt die in diesen Worten ausgedrückte Vorstellung als solche doch auf derselben Linie mit den Ausführungen des Irenäus, der für Tertullian nicht nur hier, sondern auch in seinen Gedanken vom Logosgott ein hochverehrter Lehrer gewesen ist. Und, so wunderlich es klingt, gerade der Montanist Tertullian ist berufen gewesen, die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit zum ersten Male in diejenige Form zu gießen, die ihr nach langen Kämpfen zum Siege verholfen hat.

Die Schrift, in der das geschehen ist, und aus der auch die zuletzt angeführten Worte stammen, ist gegen einen Modalisten Namens Praxeas gerichtet, der in Rom und in Karthago einiges Aufsehen gemacht hatte; aber nicht nur Praxeas, sondern der Modalismus überhaupt in seiner älteren vorsabellianischen Form wird bekämpft. Wir lesen:

„Die Einfältigen alle, um nicht zu sagen die Unverständigen und Unwissenden, die ja immer die Mehrzahl der Gläubigen bilden, erschrecken vor der „Oekonomie", weil doch die Glaubensregel selbst von den vielen Göttern der Welt zu dem einen und wahren Gott hinüberführt. Sie verstehen nicht, daß man zwar an den einen Gott zu glauben hat, aber eben mit seiner „Oekonomie". Zahl und Ordnung (*dispositio*) der Dreiheit (*trinitas*; der lateinische Ausdruck begegnet in der Literatur an dieser Stelle zuerst, der griechische, *triás*, wenige

Jahre früher bei dem Apologeten Theophilus) halten sie fälschlich für eine Zertrennung der Einheit, während doch die Einheit, die aus sich selbst die Dreiheit ausfließen läßt, von dieser nicht aufgelöst wird, sondern sich in ihr betätigt. So schwatzen sie stets davon, wir predigten zwei oder drei Götter, sich selbst aber geben sie als Verehrer des einen Gottes aus, als ob nicht auch die Einheit, wenn sie grundlos eingeschränkt wird, zur Häresie führte, und die Dreiheit, wenn sie richtig verstanden wird, die Wahrheit enthielte. „An der Monarchie", sagen sie, „halten wir fest."

Tertullian seinerseits ist der Meinung, daß die von ihm gelehrte Dreiheit, „die durch zusammenhängende und zu einander gefügte Stufen vom Vater herkommt", weder dem Begriff der Monarchie noch dem der Oekonomie Eintrag tue, und er macht den Versuch, das, was er meint, in wohlüberlegten und sinnreichen Formeln zum Ausdruck zu bringen. Unter den zahlreichen Wendungen, durch die er das „Sakrament der Oekonomie" vor profanen Mißdeutungen zu „schützen und bewahren" sucht, sind zwei von besonderer Bedeutung geblieben. Für die Einheit setzt Tertullian das Wort *„substantia"*, für die Dreiheit *„persona"* (Mehrzahl *personae*) ein. Wir tun gut, für den zweiten dieser Begriffe unser Lehnwort „Person" beizubehalten. Läßt sich auch „Substanz" durch „Wesen" oder „Wesenheit" sachgemäß ersetzen, so fehlt für „Person" das ganz bezeichnende deutsche Wort. Das lateinische *„persona"* entspricht dem griechischen *prósōpōn*, bedeutet wie dieses zunächst die Maske, die der Schauspieler trägt, sodann die Rolle, die er darstellt, und wird endlich im übertragenen Sinn für „Persönlichkeit" gebraucht. So war es in die Sprache des bürgerlichen Lebens, besonders auch in die Rechtssprache übergegangen. Vielleicht, daß gerade dem Juristen Tertullian die Verwendung des Wortes nahe lag, das ihm übrigens, wie sich aus seinen Erörterungen ergiebt, auch aus biblischen Stellen (Sprüche Salom. 8, 30. Klagel. Jerem. 4, 20) bekannt

war. Jedenfalls war es ihm besonders willkommen, um die Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu möglichst treffendem Ausdruck zu bringen [1]).

Und er hat damit einen glücklichen Griff getan. Der eigentümlich schillernde Charakter des Ausdrucks ermöglichte es, zumal wenn man die Empfindung für die ursprüngliche Bedeutung nicht verloren hatte, die Gefahr des „Dreigöttertums" zu vermeiden. Freilich galt es, nicht nur die Scylla des Tritheismus zu vermeiden, sondern auch der Charybdis des Modalismus zu entgehen, und diese Schwierigkeit wurde in der Kirche lange Zeit fast noch mehr empfunden als jene. Ein kühner Denker unter den Modalisten, der um 220 in Rom lebende Aegypter Sabellius, scheint dem modalistischen Grundgedanken, daß Vater, Sohn und Geist nur drei Erscheinungsformen des einen göttlichen Wesens seien, eben durch Einführung des Begriffes *prósōpōn* eine neue Wendung gegeben zu haben. Nicht neben einander, sondern nach einander treten bei ihm die göttlichen „Personen" auf. Das göttliche Wesen nimmt sozusagen zuerst die Maske des Vaters vor, dann die des Sohnes, endlich die des Geistes. So erscheinen die drei göttlichen „Prosopa" wie die drei Perioden des sich geschichtlich entwickelnden Weltlaufes im alten Testament, im neuen Testament und in der Gemeinde der Gläubigen, und die gesamte Entwicklung wird als die Geschichte des sich selbst offenbarenden Gottes in einheitlicher Betrachtung zusammengefaßt. Es mag dahingestellt bleiben, wie viel von dieser tiefsinnigen Kombination auf Rechnung des Sabellius kommt, wie viel davon erst im späteren Sabellianismus ausgebildet worden ist. Uns liegt nur daran, aufzuzeigen, daß man hier mit den gleichen Vorstellungen arbeitete wie die kirchlichen Theologen und doch zu ganz anderen Schlüssen kam.

Es hieße die Schrift gegen Praxeas ausschreiben, wollten wir eine ausreichende Vorstellung davon geben, in wie geistreichen, immer wieder neu geformten, oft verblüffenden, noch

öfter zum Widerspruch reizenden Wendungen Tertullian das Geheimnis der ökonomischen Trinität, das heißt der im Heilsplan gegründeten göttlichen Dreieinigkeit, auseinandergelegt hat. Daß es sich um ein „Geheimnis" handelt, weiß er sehr genau. Auch wendet er sich nicht an Ungläubige, sondern an Gläubige. Aber sein Reichtum an zugespitzten Gedanken und seine Lust am Widerspruchsvollen sind viel zu groß, als daß er es sich versagen könnte, alle Mittel einer herrischen, nicht immer überzeugenden, sondern stark advokatorischen Dialektik in den Dienst des religiösen Denkens zu stellen, das freilich seine eigenen Gesetze hat.

Auch die frommen Aussagen über den Gottmenschen hat Tertullian in derselben Schrift in eindrucksvolle Formeln zu kleiden verstanden. Das Problem ist dieses: wie ist bei der vorausgesetzten und behaupteten wesenhaften Einigung von Göttlichem und Menschlichem in Jesus der Einwurf zu vermeiden, daß das Ergebnis dieser Mischung ein Drittes ist, das weder Gott noch Mensch, sondern eben Gottmensch, das heißt aber ein unvorstellbares Etwas ist, bei dem entweder das Göttliche oder das Menschliche zu kurz kommen muß.

Tertullian ist sich der Schwierigkeit wohl bewußt und durchaus nicht gewillt, sie zu vertuschen. Fest steht, daß Gott nicht aufhört zu sein und daß er etwas anderes nicht werden kann. Er ist unveränderlich und ewig, eine Umformung aber ist immer Vernichtung des früheren Zustandes. Nun ist das Wort *(sermo*, das ist *logos)* Gott, und des Herren Wort bleibt in Ewigkeit und kann nicht umgeformt werden. Ist das richtig und steht doch fest, daß es Fleisch geworden ist, so kann seine Fleischwerdung nur so verstanden werden, daß es, so lange es im Fleische ist, sich durch das Fleisch offenbart, sich sehen und berühren läßt. „Denn wenn das Wort zufolge einer Umformung und Abänderung seiner Wesenheit *(substantia)* Fleisch geworden wäre, dann würde Jesus eine einzige Wesenheit sein, aus zweierlei, aus Fleisch und Geist, eine Art Mischung,

wie Elektrum [1]) aus Gold und Silber gemischt ist, und würde weder Gold sein, das heißt Geist, noch Silber, das heißt Fleisch; eines würde sich in das andere wandeln und ein Drittes entstehen. Dann würde Jesus nicht Gott sein: denn das Wort hat aufgehört zu sein, das Fleisch geworden ist; und auch nicht Mensch: denn das ist eigentlich kein Fleisch, das Wort gewesen ist. So ist von beidem keins von beidem; ein anderes, drittes, ist da, von beidem ganz verschieden."

Nun läßt die Schrift keinen Zweifel darüber, daß Gott als Mensch geboren worden ist. Ebenso sicher aber ist, daß beide Wesenheiten – Gott und Mensch – jede in ihrer Eigentümlichkeit bestehen bleiben müssen.

„Man hat also einen Doppelzustand anzunehmen, der nicht in einer Vermischung, sondern in einer Verbindung besteht, in der einen Person *(persona)*, den (nicht: dem) Gott und Menschen Jesus. Und zwar muß dabei die Eigentümlichkeit einer jeden Wesenheit so gewahrt bleiben, daß einerseits der Geist seine Geschäfte, das heißt die Wunder und Werke und Zeichen, in Jesus verrichtet, andrerseits das Fleisch seine (des Fleisches) Leiden erduldet, indem es hungert, wie bei der Versuchung durch den Teufel, dürstet, wie bei der Samariterin, weint, wie bei Lazarus, sich ängstigt bis zum Tode und schließlich stirbt. Wäre hier ein drittes, aus beidem gemischt, wie das Elektrum, so würden nicht so deutlich zu unterscheidende Beweise von beiderlei Wesenheit sichtbar werden. Auch würde dann der Geist das Fleischliche und das Fleisch das Geistliche zufolge von Uebertragung verrichten, oder sie würden weder Fleischliches noch Geistliches verrichten, sondern irgend etwas drittes zufolge von Vermischung. Ja, es würde entweder das Wort gestorben oder das Fleisch nicht gestorben sein, wenn das Wort in Fleisch verwandelt worden wäre; denn entweder wäre das Fleisch unsterblich gewesen oder das Wort sterblich. Da aber beide Wesenheiten jede in ihrem Stande *(status)* unterschiedlich handelten,

so haben sich ihre Werke einerseits, ihre Schicksale andererseits ausgetauscht."

Ein kirchlicher Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, Vinzenz von Lerinum, hat einmal seine, durchaus nicht kritiklose Bewunderung für Tertullian in den Worten gipfeln lassen: „fast so viele Sätze wie Worte und so viel Siege wie Sätze". Richtig ist daran, daß keine Uebersetzung die beispiellose Gedrungenheit und Knappheit dieser Schreibweise wiedergeben kann. Aber nur wer sich einer blendenden Logik widerstandslos gefangen gibt, kann verkennen, daß es sich in diesen siegreichen Sätzen nicht sowohl um Erklärungen als um Umschreibungen handelt, daß sie Behauptungen statt Beweisen häufen. Das entspricht ganz der Art des Mannes, auf den man das berühmte Wort zurückführt: „Ich glaube, weil es unsinnig ist" *(credo quia absurdum)*, oder, wie es in seiner Sprache heißt: „Gekreuzigt ist Gottes Sohn: des soll man sich nicht schämen, weil man sich darob schämen muß; und gestorben ist Gottes Sohn: sehr glaublich, weil es töricht ist; und aus dem Grabe ist er auferstanden: das ist ganz sicher, weil es unmöglich ist". Aber das Geheimnis der Gottmenschheit, wie Irenäus es verstand, entzieht sich dem Brustton advokatorischer Rhetorik so gut wie das der Dreieinigkeit. Und dennoch haben Tertullians Formeln die Kirche nicht wieder losgelassen, und in entscheidender Stunde werden sie uns wieder entgegentönen. In diesem Sinn sind seine Sätze doch Siege gewesen.

# Der Sieg der Logoschristologie.

Die ersten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts sind der Ausbreitung des Christentums unter den Massen und seinem Eindringen in die höheren Gesellschaftsschichten besonders günstig gewesen. Der menschgewordene Gott begann die anderen Götter hart zu bedrängen. Freilich kam von den alten Nebenbuhlern nur einer noch als Gegner ernsthaft in Frage. Der Glanz des olympischen Hofstaates war längst verblichen. Den semitischen Sonnengöttern half das Aufflackern nicht, das ihnen unter den syrischen Kaisern Elagabal und Alexander Severus vergönnt war. Isis, selbst Serapis, blieben in ihrem Einfluß örtlich beschränkt. Dafür begann seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts Mithras, der alte arische Gott, der im Lauf der Zeiten so manche Wandlung durchgemacht hatte, einen kurzen, aber glänzenden Siegeszug durch die Welt des römischen Reiches[1]). Zwischen ihm und Christus kommt es zu heftigem Ringkampf, der erst nach mehr als einem Jahrhundert mit der Niederlage des älteren Gegners seinen Abschluß findet. Auch Mithras bot ja seinen Gläubigen das Höchste: er versprach ihnen Befreiung vom Tode, er brachte ihnen Leben und Auferstehung. Auch seine Opfer, Weihen und Mysterien gewährten die Verheißung ewiger Seligkeit. Jetzt aber zeigte sich die Macht des Glaubens an die Geschichte und an die Persönlichkeit. Mit gläubigem Stolze wiesen die Christen darauf hin, daß ihr Gott unter den Menschen gewandelt habe. Voll gläubigen Vertrauens bekannten sie sich zu ihm, der denen, die ihm Gefolgschaft leisten, Führer und Lehrer, Arzt und Heiland geworden sei, schon hier auf Erden und bis in alle Ewigkeit. An der menschlichen Persönlichkeit des gött-

lichen Erlösers entzündete sich immer von neuem persönliches Leben. Und diesem Leben gehörte der Sieg. Jetzt bewährte sich Schrift und Ueberlieferung, bewährte sich der Hinweis auf die ununterbrochene Kette derer, die von der lebendigen Wahrheit, die Christus gebracht hatte, mit Wort und Tat gezeugt hatten. Die Kirche erwies sich mächtiger als das Mysterienwesen, von dem sie äußerlich so viel angenommen hat. Sie ruhte auf festerem Grunde, auf dem Grunde einer in der Geschichte entstandenen, auf die Geschichte gegründeten und von der Geschichte getragenen Religion.

Wir können im Rahmen unseres Themas diesen Prozeß der Umwandlung der Volksreligion nicht verfolgen. Uns interessiert die Frage: wie ist es geschehen, daß das Christentum auch über die Welt der Gebildeten Macht gewonnen hat? Wir erinnern uns der höhnischen Worte, mit denen Celsus die christlichen Ansprüche zurückwies; wir erinnern uns auch des Gewichtes der Gründe, mit denen er im Namen der Ratio zu Felde gezogen war. Aber Männer vom Schlage des Celsus, mit so scharfer Ausprägung der verstandesmäßigen Betrachtung gegenüber den übersinnlichen Dingen, scheint es im dritten Jahrhundert kaum gegeben zu haben. Jedenfalls begegnet man ihnen nicht in der Literatur. Auch die Welt der Gebildeten ist religiös geworden oder bildet sich wenigstens ein, es zu sein. Götter und Kulte, wie immer ihr Name sei und ihre Art, können auf Teilnahme rechnen. Für die

Religion der Gebildeten

wird die Ueberzeugung charakteristisch, daß alle diese Götter nur verschiedene Namen sind für dieselbe Sache, all diese Kulte nur verschiedene Formen für die Anbetung und Verehrung des einen, hinter und über den Dingen waltenden göttlichen Prinzipes. Dabei will man auf die religiöse Symbolik nicht verzichten. Als ob noch einmal der alte heidnische Naturdienst seine ganze Kraft bewähren solle, tritt der Kult der Sonne

als des Lichtes der Welt und des Grundes alles Guten beherrschend hervor. Hinter der Sonne verstecken sich die Götter alle: Jupiter und Herakles, Apollo und Serapis, Attis und Mithras und wie sie alle heißen. Der Sonnen-Monotheismus kennzeichnet die Religion der Gebildeten bis tief in das vierte Jahrhundert hinein[1]).

Und noch in anderer Weise äußert sich das religiöse Bedürfnis: im Heroenkult. Der Kaiser Alexander Severus, der es für seine gern geübte Regentenpflicht erachtete, an den religiösen Festen und Zeremonien aller Kulte teilzunehmen, hat unter seine Hausgötter auch die großen Dichter und Philosophen aufgenommen. In einem besonderen Betgemach aber verrichtete er seine Andacht zu den „heiligen Geistern", wie sein Biograph sie nennt, zu Abraham, Orpheus, Alexander dem Großen, Christus und Apollonius von Tyana. Eine überraschende Zusammenstellung. Neben den semitischen Patriarchen und den Sänger der Vorzeit, dem man in Mysterien längst göttliche Ehre erwies, neben den großen Feldherrn und König, der als der Welteroberer und Kulturbringer fast eine mythische Persönlichkeit geworden war, treten zwei neue Heilige: der jüdische Weise, den die Christenheit als Gott verehrte, und der kleinasiatische Philosoph, der im ersten Jahrhundert nach Christus durch volkstümliche Religionslehre und vorbildliche Lebensweise auf weite Kreise Eindruck gemacht hatte.

Ihn hatte erst jüngst Philostratus, einer der literarischen Schöngeister, die die Kaiserin Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus, um sich zu versammeln pflegte, zum Helden eines biographischen Romans gemacht, darin er Apollonius wie einen Heiligen feierte und an ihm das Ideal des Weisen zeichnete, der in Gemeinschaft mit den Göttern steht und göttliche Macht besitzt. In göttlichem Auftrag hat dieser Apollonius die Welt durchzogen, um die Menschen zu bessern und zu belehren. Er heilt, wohin er kommt, die Gebrechen der Ein-

zelnen und die Schäden der Gesellschaft. Ueberall ruft er die Menschen auf zu reinem Gottesdienst und bereitet sie darauf vor. Die alten Kulte lehnt er nicht ab; wäre es doch sinnlos, die Bräuche zu ändern, die die Götter selbst vor Zeiten eingerichtet haben. Alle diese Götter sind gut, und man soll sie ehren, wenn man darüber nur den Höchsten nicht vergißt, der diese Welt geschaffen und eingerichtet hat. Sein Sinnbild aber ist die Sonne. Zu dieser Sonne betet Apollonius und beten die durch ihn Begeisterten.

Ist in diesem Apollonius der Welt ein neuer religiöser Heros entstanden, so hat man doch die alten über ihm nicht vergessen. Ganz besonders ist es Pythagoras, der Heilige von Samos, der seit langen Jahrhunderten Gefeierte, den man in dieser Zeit mit neuer Glorie umgibt als die Verkörperung göttlichen Wesens unter den Menschen. Schon ein alter Dichter hatte von seiner wunderbaren Geburt gesungen:

Pythais einst, die schönste von allen samischen Weibern,
Zeugte Apollo den Sohn, ihm, dem Freunde des Zeus.

Auf alte Legenden gestützt, entwarfen jetzt moderne Biographen, Porphyrius und Jamblichus, von neuem sein Bild. Schon als Jüngling, heißt es bei Jamblichus, habe er den Eindruck eines Gottes gemacht, und alle, die ihn sahen und hörten, schauten voller Bewunderung zu ihm empor. Seine Seele stand unter Apollos Leitung, „sei es in seiner unmittelbaren Gefolgschaft, sei es, weil sie ihm sonstwie verwandt war". Er zeichnete sich aus durch Frömmigkeit, durch Kenntnisse, durch die Besonderheit seiner Lebensweise, durch einen edlen Körper und eine schöne Seele, durch innere Ruhe und unnachahmliche Heiterkeit. Nicht Zorn, nicht Spottsucht, nicht Neid, nicht Streitsucht oder irgend eine andere Leidenschaft hielt ihn gefangen, und wie ein guter Dämon lebte er unter den Samiern. Und als er nach Italien kam und dort das hochgepriesene „große Griechenland" stiftete, da wurden seine Gesetze und Vorschriften wie himmlische Befehle geachtet. In

vollkommener Eintracht lebten seine Schüler miteinander, gerühmt und glücklich gepriesen von denen, die um sie herum wohnten. Den Pythagoras aber rechneten sie als einen guten, menschenfreundlichen Geist schon zu den Göttern. Einige sahen in ihm den pythischen, andere den hyperboreischen Apoll, andere den Päon, wieder andere einen der Mondgeister, noch andere meinten, er sei einer der olympischen Götter, der zum Heil und zur Wiederherstellung sterblichen Lebens in menschlicher Gestalt erschienen sei, damit er der sterblichen Natur das heilbringende Licht der Glückseligkeit und der Liebe zur Weisheit leuchten lasse. Kein größeres Gut, meint der Verfasser, ist der Menschheit je von den Göttern geworden noch wird ihr je eines werden, als was Pythagoras gebracht hat. Sagt doch schon alte Ueberlieferung: in der vernünftigen Kreatur ist etwas Gott, etwas Mensch und ein drittes etwas Pythagoras.

Man darf die Frage aufwerfen, ob die Verfasser solcher Heiligenbilder nicht etwa mit der bewußten Absicht geschrieben haben, dem christlichen Christus einen heidnischen gegenüberzustellen. Das Leben des Apollonius von Tyana weist so zahlreiche Berührungen mit der evangelischen und der apostolischen Geschichte auf, daß diese Frage keineswegs müßig erscheint. Indessen enthält dieses heidnische Evangelium keinerlei überzeugende Anspielung auf Jesus oder irgend eine andere biblische Persönlichkeit. Was aber das Leben des Pythagoras betrifft, so geht freilich der darin verarbeitete Legendenstoff weit hinter die christliche Zeit zurück. Aber angesichts der nachweisbaren Bekanntschaft des Porphyrius und Jamblichus mit den christlichen Erzählungen und der christlichen Theologie ist es kaum glaublich, daß sie mit ihrem Ideal das christliche nicht bewußt überbieten wollten. Dennoch fehlt selbst da, wo sie von der wunderbaren Geburt des Pythagoras handeln, jede Bezugnahme auf die christliche Legende. Jamblichus weist die poetische Sage, die über seinen Helden im Umlauf ist und die in

den Einzelheiten der christlichen überraschend ähnelt, grundsätzlich zurück, nicht weil er an dem Wunder Anstoß nimmt, sondern weil er die dabei vorausgesetzte geschlechtliche Vermischung des Gottes mit einem Weibe der Gottheit für unwürdig hält.

Porphyrius und Jamblichus gehörten einer philosophischen oder theosophischen Richtung an, deren Weltanschauung berufen war, in den letzten Jahrhunderten der antiken Kultur eine beherrschende Rolle zu spielen, dem sogenannten

## Neuplatonismus.

Ein einfacher Dienstmann, ein Lastträger in Alexandrien, Ammonius, soll nach der Ueberlieferung den Grund gelegt haben zu dem System, das durch den in Aegypten geborenen, von Ammonius unterrichteten, seit den Mannesjahren in Rom lebenden Plotin († 270) seine reinste Ausbildung erfahren hat. Was diesem Plotin den großen Einfluß auf die Weltanschauung seiner Zeitgenossen und der nachlebenden Geschlechter verschafft hat, war einmal der metaphysische Unterbau seiner Gedankenwelt, sodann und wohl noch mehr die Abzweckung auf die religiös-sittliche Vervollkommnung der Menschen, in der seine Spekulation ihren Abschluß findet. Der Neuplatonismus ist im eigentlichsten Sinne Religionsphilosophie.

Soweit Plotins spekulative Gedanken zu unserem Thema in Beziehung stehen, lassen sie sich etwa in folgenden Sätzen zusammenfassen. Das göttliche Urwesen, der Urgrund und die Urkraft alles Seins und Lebens, das durch sich selbst Seiende (griech. *tŏ ŏn)*, das Eine *(tŏ hĕn)* und allein Gute hat, an sich bedürfnislos, aus seiner Ueberfülle Vollkommenes erzeugt, sein Abbild, das Beste nach ihm, den Nus *(nūs*, Sinn, Verstand), das Denken, der die Welt der übersinnlichen Dinge (griech. *kosmos nŏētŏs*) in sich befaßt. Aus diesem Nus ist ein Drittes, die Psyche (griech. *psychē*), die Seele, hervorgegangen, die, als göttliche Potenz noch der übersinnlichen Welt angehörend, die Schöpferin der Erscheinungswelt wird. Die

von ihr hervorgebrachte Körperwelt ist darauf angelegt, daß in ihr das Seelische über das Leibliche herrsche. Aber das den Körpern anhaftende Stoffliche verhindert es, daß dieser Zweck rein in die Erscheinung tritt. Diese Materie ist das „Nichtseiende" (griech. *tō mē ōn*; die Schattierung des griechischen Ausdrucks ist im Deutschen nicht mit der gleichen Bestimmtheit wiederzugeben), das Unbestimmte, das Dunkle, das Bildungsfähige, aber auch dem Guten Widerstrebende, also das Böse Einschließende.

Die Seelen der Menschen sind nur äußerlich mit dem Körper verbunden, trennbar nicht nur in der Denkkraft, sondern auch in der Kraft sinnlicher Wahrnehmung. So ist es die Aufgabe jedes Einzelnen, negativ, sich von jeder Neigung zum Nichtseienden zu befreien, sich vom Sinnlichen zu reinigen, positiv, nach der Welt der übersinnlichen Dinge und nach der Erkenntnis des Göttlichen zu streben. Schon hier auf Erden ist die Erreichung dieses Zieles bis zu einem gewissen Grade möglich. Man nähert sich ihm durch das Denken, nicht das logische, durch Schlüsse vermittelte Erkennen, sondern das Denken, das zugleich die Anschauung des Göttlichen gewährleistet. Ja, es ist sogar eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen möglich, sofern die Seele, auch über das Denken erhaben, im Zustand der Bewußtlosigkeit, der Verzückung, der Ekstase, zur Einigung gelangt mit dem Höchsten, dem Guten, ein Zustand, der freilich nur wenigen Auserwählten und auch diesen nur in den höchsten Augenblicken zuteil wird.

Wir haben hier nicht zu fragen, mit welchem Rechte diese Spekulation sich auf Platos Ideenwelt beruft, auch nicht, in welcher Weise sie durch die Denkart der ihr zeitlich nahestehenden Philosophengeschlechter beeinflußt worden ist. Uns interessiert ihr Verhältnis zur christlichen Gedankenwelt. Im Gegensatz zum Gnostizismus, zumal in seinen ursprünglichen, orientalischen Formen, kennt Plotin keine Zweiheit, keinen Dualismus der Prinzipien. Nicht steht ein Urböses dem Ur-

guten gegenüber, die Materie erscheint in keiner Form als gleichberechtigte Potenz: das Göttliche ist alles in allem. Der Dualismus wird durch den Pantheismus ersetzt. Wohl aber kennt Plotin mehrere göttliche Potenzen, und die Art, wie er von ihnen spricht, legt uns nahe, von einer neuplatonischen Trinität zu reden: dem Einen, dem Denken, der Seele. Plotin selbst hat für jede dieser Drei den Ausdruck Hypostase (griech. *hypóstāsis*, d. h. die Grundlage, im philosophischen Sprachgebrauch auch das Wirkliche) und will damit die besondere Daseinsform des Göttlichen in jeder der drei Potenzen bezeichnen.

Da tritt uns die christliche Trinität unwillkürlich vor die Augen, und es erhebt sich die Frage: ist die neuplatonische Trias der christlichen verwandt, ist gar eine von der anderen abhängig und gegebenenfalls welche? Daß nun im Neuplatonismus der christliche Trinitätsgedanke nachgeahmt sein sollte, ist ausgeschlossen. Selbst wenn etwas Wahres an der Nachricht, daß Ammonius eine Zeit lang Christ gewesen sei, so fehlen doch alle Anhaltspunkte für ein solches Abhängigkeitsverhältnis. Wir wissen, daß Plotin sich mit christlichen Gnostikern seiner Zeit polemisch auseinandergesetzt hat, aber keine Andeutung verrät, daß er etwas von der christlich-kirchlichen Schriftstellerei eines Irenäus gewußt habe, von dem lateinisch schreibenden Tertullian nicht zu reden. Eher wäre möglich, daß wenigstens bei dem in der Zeitphilosophie so gut beschlagenen und des Griechischen völlig mächtigen Tertullian, wenn nicht die im engeren Sinne neuplatonischen, die er schon aus chronologischen Gründen nicht kennen konnte, so doch die Spekulationen anderer, für Plotin vorbildlicher Philosophen eingewirkt hätten. Welche Macht die Dreizahl über die Gemüter hatte, wissen wir bereits, und trinitarische Spekulationen treten uns damals überall entgegen. Der Neupythagoräer Numenius von Apamea, dessen Gedanken Plotin so gut kannte, daß Zeitgenossen ihn des Plagiates an dem Vorgänger beschul-

digt haben, sprach von den drei göttlichen Potenzen, die auch er annahm, gradezu als von drei Göttern.

Indessen kann es sich in keinem Falle um mehr als formelle Beeinflussung handeln, denn die grundlegenden Unterschiede, die die christlich-kirchliche Trinitätslehre von der neuplatonischen trennen, springen in die Augen. Die neuplatonischen Bestimmungen sind erwachsen auf dem Grunde einer dem Bedürfnis der Welterklärung dienenden metaphysischen Spekulation, sie sind im letzten Grunde ein Erzeugnis der Gnosis, während die christlich-kirchliche Lehre trotz des spekulativen Anstriches, den ihr vornehmlich Tertullian gegeben hat, nur das begriffsmäßig formulieren will, was auf Grund des Glaubens an den einen Vatergott, an seinen auf Erden in der Person Christi erschienenen Sohn und an die fortdauernde Wirksamkeit des vom Vater ausgehenden, vom Sohn gesandten Geistes im frommen Bewußtsein der Gemeinde beschlossen lag. Die drei plotinischen Hypostasen bilden jede eine Daseinsform des Göttlichen in dem Sinne, daß die eine der anderen ihr Wesen (griech. *usía*) nicht mitteilt. Sie wissen gar nichts von einander: die erste weiß nicht, was in der weiteren Entwicklung vorgeht, die zweite nichts von den Vorgängen in der Welt der dritten. Sie sind wesenhaft getrennt, die dritte ist der zweiten, diese wieder der ersten subordiniert, untergeordnet. In der kirchlichen Vorstellung handelt es sich nicht nur um eine wesenhafte Gleichsetzung der Drei, sondern sie sind mit einander durch den Zweck verbunden. Die Zuspitzung auf die menschlichen, schließlich auf die christlichen Verhältnisse und die dadurch geforderte starke Betonung des persönlichen Momentes in den drei göttlichen Wesensformen entfernt die ökonomische Trinität der Kirchenlehre vollends von der neuplatonischen.

Die Unterschiede der plotinischen von der christlich-kirchlichen Gedankenwelt sind nun aber überhaupt durchgreifend. Gewiß ist die Schätzung der Materie bei Plotin, metaphysisch

betrachtet, nicht mehr die gnostische. Praktisch ist sie ihr doch sehr nahe gekommen. Plotin schämte sich seines Körpers. Es wird erzählt, daß er seinen Geburtsort verhehlt und nie gestattet habe, daß man von ihm ein Bild nehme. Mit größtem Nachdruck hat er und haben seine Schüler das asketische Ideal gepredigt und vorgelebt: sie enthielten sich aller tierischen Nahrung und mieden den geschlechtlichen Verkehr, selbst in der Ehe. War die Abstoßung der Materie für sie die eigentliche Aufgabe des Menschen, so konnte kein Raum sein für einen Gottmenschen im Sinn der kirchlichen Lehre, denn dieser Gottmensch hatte ja die Materie geadelt.

Die Lehre von der Gottmenschheit wäre aber den Neuplatonikern auch von ihrer Auffassung der Offenbarung des Göttlichen aus unannehmbar gewesen. Die Ansicht des Celsus, daß Gott, wenn er schon einmal in dieser Welt sich kundgeben wollte, viele Leiber mit seinem Geiste durchhauchen mußte, bestand auch für sie zu Recht. Wie Plotin über Christus gedacht hat, ist uns nicht überliefert. Von seinen Schülern aber wissen wir, daß ihr Urteil über ihn nicht mehr das des Celsus gewesen ist. Porphyrius sah in Christus nicht mehr den Betrüger und Schwärmer, sondern einen sehr frommen und weisen Mann, und er lehnte den Glauben nicht ab, daß Christus nach seinem Tode zur Unsterblichkeit gelangt sein möchte. Nur göttliche Verehrung wollte er ihm nicht zugebilligt sehen, und Pythagoras stand ihm höher. In seiner, vom Haß der Kirche vernichteten, umfangreichen Schrift „wider die Christen" hat er die Gründe dargelegt, die ihn veranlaßten, nicht sowohl Christus als das Christentum zurückzuweisen und Christi reine Lehre als durch seine Jünger verfälscht hinzustellen. Selbst das feindselige Verhalten des Christentums zu den Volksreligionen wollen die Neuplatoniker nicht auf den Stifter zurückführen, der vielmehr selbst die Götter geehrt habe, sondern sahen darin nur christliche Entstellung. Porphyrius zeigt sich bei der Kritik des Christentums und

seiner ihm wohlbekannten heiligen Literatur als ein nicht unverächtlicher, weil nicht verständnisloser Gegner.

Diese Beobachtungen führen uns in den Bannkreis der Frage zurück, die wir zu Eingang des Abschnittes aufgeworfen haben. Wenn das Christentum im Wettbewerb mit solcher, durch volkstümliche und philosophische Anregungen neugekräftigten Religiosität auch bei den geistig Mündigen siegreich bleiben wollte, so galt es, die Arbeit der Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit wirkungskräftigeren, der Zeitlage angepaßten Mitteln wieder aufzunehmen. Es galt vom Gegner zu lernen, ihm seine Methode abzusehen, vor allem seine Stichworte zu erobern, um sie für die eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Es galt der verfeinerten Gnosis gegenüber einen neuen Standpunkt einzunehmen, zu zeigen, daß das geschichtliche Christentum sich mit der Gnosis nicht nur vertrage, sondern daß beide auf einander angewiesen seien. Glaube und Erkennen sollten nicht Gegensätze bleiben, sie sollten sich zu einander verhalten wie das Fundament eines Hauses zum oberen Stockwerk. Die Pistis mußte als die notwendige Grundlage jeder wahren Gnosis erwiesen werden. Zum Zwecke der Vertiefung christlichen Glaubens durch christliche Gnosis aber galt es, die christlichen Glaubensquellen und Glaubenslehren mit den Mitteln und Formen weltlicher Wissenschaft und Weisheit durchzuarbeiten und ihr Verständnis den religiös Gestimmten zu erschließen.

Die Lösung dieser verlockenden Aufgabe ist den

alexandrinischen Theologen

zugefallen, und die Hauptpflegstätte der neuentstehenden christlichen Religionsphilosophie wird die sogenannte alexandrinische Katechetenschule. Seit den Zeiten der Ptolemäer war Alexandrien der Hauptsitz der Natur- und Geisteswissenschaft und sein „Museum" das Zentrum gelehrter Tätigkeit, dessen Anregungen die ganze Welt des Römerreiches befruchteten. In

Alexandrien berührten sich Orient und Okzident. Hier fanden griechische Weltweisheit und morgenländische Geheimlehre gleichmäßig günstigen Boden. Neupythagoreismus und Neuplatonismus sogen aus ihm ihre Nahrung. Philo und die ihm folgenden Denker wußten jüdischen Schriftglauben mit griechischer Philosophie schmackhaft zu versetzen, und die jüdischen Schulen wurden vielgerühmte Bildungsstätten. In Alexandrien hatten christliche Gnostiker, wie Basilides und Valentin, ihre theosophischen Systeme ersonnen und für die Propaganda zugerüstet.

Vielleicht ist die erst seit den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts nachweisbare Katechetenschule nur die Verkirchlichung einer schon bei den Gnostikern vorgebildeten Einrichtung. Die moderne Bezeichnung schließt Mißverständnis ihres Charakters nicht aus. Weder für den Katechumenenunterricht bestimmt noch eine Vorbildungsschule für Geistliche, sollte die Anstalt allen Gemeindegliedern, Männern und Frauen, offen stehen, deren Horizont weit und deren Erkenntnistrieb rege genug waren, um geistiger Vertiefung zu bedürfen und sie ertragen zu können. Sie war aber auch Nichtchristen nicht verschlossen, wenn ihnen an der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben gelegen war. Die Kirche hat in dieser Schule sehr bald ein wertvolles Hilfsmittel im Geisterkampfe erkannt, wenn sie auch zu ihrem Schrecken erfahren mußte, daß die an der Schule geleistete Arbeit über die christlichem Erkennen durch die Glaubensregel gesetzten Schranken nicht selten hinausstrebte.

Die großen Zierden der Schule, denen sie ihren Ruf und ihre bleibende Bedeutung verdankt, sind Klemens († um 216) und Origenes († wahrscheinlich 253). Als der vielleicht in Athen geborene

### Klemens

sich nach längeren Reisen in Griechenland, Unteritalien und

im Orient in Alexandrien niederließ, um dort seit etwa 190 als Lehrer, später Vorsteher der Katechetenschule zu wirken, bis ihn eine Christenverfolgung (202–3) vertrieb, waren dort die Formen katholischen Christentums noch nicht so gefestigt, wie wir es von Rom und den mit Rom in enger Beziehung stehenden Gemeinden erfahren haben. Noch heute sind die Gelehrten sich uneins, ob um das Jahr 200 die alexandrinische Kirche ein Taufbekenntnis wie die römische besessen hat. Klemens sagt uns jedenfalls nichts davon, und so gewiß sein Glaube der des Irenäus und Tertullians ist, so hat er doch nirgends Veranlassung genommen, in ihrer Weise die Glaubensregel zu betonen oder sie theologisch zu verarbeiten, trotzdem ihm der auch durch seine Schriften sich hindurchziehende Gegensatz zur häretischen Gnosis Gelegenheit genug geboten hätte. Er hat auch noch keine festumrissene Sammlung heiliger Schriften Neuen Testamentes besessen und zeigt deshalb in der Beurteilung christlicher Schriften, die anderen Gemeinden und Theologen längst anrüchig waren, ein freimütiges Urteil. Das entspricht aber überhaupt der feinsinnigen Art des Mannes, dem eine umfassende Kenntnis auch der nichtchristlichen Literatur, sowohl der gelehrten wie der schönen, eigen war. Er selbst ist ein bedeutender Schriftsteller von ungewöhnlichem Gedankenflug und hinreißender Beredsamkeit, die sich gelegentlich zu dichterischer Schönheit erhebt und von wärmster Hingebung an eine ideal erfaßte und mit innerem Verständnis durchgeführte Aufgabe Zeugnis ablegt.

Die Art, wie Klemens diese Aufgabe angepackt hat, rückt ihn in vieler Beziehung an die Seite der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, von denen er Tatian als seinen persönlichen Lehrer bezeichnet, dessen Schroffheit und Herbheit ihm freilich fremd geblieben ist. Oft erinnert er an Justin. Mit ihm teilt er die freisinnige Anerkennung der Offenbarung Gottes in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt, nur daß sie uns bei ihm reifer und durchgeistigter, man möchte sagen vor-

nehmer entgegentritt. Für seine Person zeigt er sich von der stoischen Philosophie, insbesondere von ihrer Ethik, stark beeinflußt. Aber seinem innersten Wesen nach ist er Eklektiker, nicht aus schwacher Weitherzigkeit, sondern wie er selbst es ausführt, wo er den Gedanken erläutert, daß die Griechen durch die Philosophie zur Frömmigkeit geführt worden seien: „Nicht die stoische Philosophie meine ich, auch nicht die platonische oder die epikureische oder die aristotelische, sondern was sich bei allen diesen Schönes ausgesagt findet, was Gerechtigkeit lehrt mit frommem Wissen, all dieses Auserwählte nenne ich Philosophie". So hat er die Körner der Wahrheit gesammelt, wo er sie auf den Fluren des Geistes fand, und dabei doch nie ein Hehl daraus gemacht, daß ihm das eigentlich Gute und Höchste die Offenbarung Gottes in Christus bedeute.

Die Logosvorstellung, die er mit den Apologeten teilt, hat Klemens wundervoll vertieft. Der Logos spielt ihm die Rolle des „Pädagogen", wie er selbst es ausdrückt, der überall tätig ist, wo das Leben sich über die Naturstufe erhebt: er wirkte bei den Griechen durch die Philosophie, bei den Juden als Gesetz und ist im Fleische erschienen in Jesus Christus. Die Erziehung des Menschengeschlechtes durch den Logos kann man als den Grundgedanken des großen, dreiteiligen Werkes betrachten, in dem Klemens, was er in seinen Vorlesungen vortrug, für die Nachwelt niedergelegt hat. Wenn dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit vielleicht auch dem Justin zugänglich gewesen wäre, so hat ihm doch Klemens auf den Höhepunkten seiner Darstellung eine Zuspitzung gegeben, die dem kirchlichen Sinn des Apologeten sicher fremdartig erschienen wäre. Mit voller Klarheit hat Klemens es ausgesprochen, daß das Werk des Logos in der Menschheit zwar allen gilt, aber allen in verschiedener Weise nach Veranlagung und Fähigkeiten. So unmißverständlich er den Dualismus der häretischen Gnostiker abgelehnt hat, so fest steht

ihm doch die Ueberzeugung, daß zwar jeder Gläubige in der kirchlichen Ueberlieferung die volle Wahrheit besitzt, daß aber ihr tiefstes Verständnis sich nur dem Wissenden, dem Gnostiker, offenbart. Daher die kirchliche Ueberlieferung, so gewiß sie überall festgehalten werden muß, auf höherer Stufe nicht ihrem Wortsinn nach, sondern in geistiger Umdeutung zu gelten hat. Und wenn auch der Gnostiker ohne die Pistis so wenig zu leben vermag wie der natürliche Mensch ohne die vier Elemente, so kann er sich doch, selbst des Logos nicht mehr bedürfend, über alles Irdische hinaus unmittelbar zum Göttlichen emporschwingen.

Das Wesen des christlichen Weisen als des wahrhaft Gottesfürchtigen hat Klemens in fast überschwänglicher Weise und mit überreicher Wortfülle in langen Abhandlungen geschildert. Pistis und Gnosis, christlichen Glauben und christliches Erkennen, hat er in ihrer gegenseitigen Ergänzung eindringlich einander gegenübergestellt. „Es gibt keine Gnosis ohne Pistis und keine Pistis ohne Gnosis. Die Gnosis ist, wenn ich so sagen soll, die Vollendung des Menschen als Menschen. Durch sie vollendet sich die Pistis, da der Gläubige nur in ihr zur (wahren) Vollkommenheit gelangen kann. Nun ist die Pistis ein inwendiges Gut. Ohne nach Gott zu forschen, bekennt sie ihn und preist sein Dasein. Also muß man von ihr den Ausgang nehmen und in ihr wachsen, damit man mit Gottes Gnade zur Gnosis gelangt, so weit es möglich ist". Dabei will Klemens zwischen Gnosis, dem auf den Glauben gegründeten Erkennen, und Sophia, dem durch Belehrung erworbenen Wissen, wohl unterschieden wissen. „Sofern etwas Erkenntnis ist, ist es sicher auch Wissen, nicht aber, sofern es Wissen ist, ist es auch Erkenntnis". Pistis ist sozusagen ein zusammenfassendes Erkennen des Notwendigen, Gnosis die sichere und feste Erweisung der im Glauben ergriffenen Dinge, wie sie durch die Lehre unseres Herrn errichtet worden ist auf dem Fundament des Glaubens. „Beides, das Fundament und

der Ueberbau, sind Christus, durch den der Anfang ist und das Ende". So ist auch beides nicht von einander zu trennen. Im letzten Grunde gibt es nicht Gnostiker und Psychiker (das heißt aber Pistiker), sondern alle, die den Begierden des Fleisches abgesagt haben, sind gleicher Weise Pneumatiker im Herrn.

Die goldene Brücke von der Pistis zur Gnosis, die Klemens geschlagen hat und auf der er manchem ein hochgepriesener Führer gewesen ist, war für die Menge nicht gangbar. Je mehr man sich in Klemens vertieft, um so mehr erkennt man, daß man es bei ihm, wenn er am Maßstab der Kirche gemessen wird, mit einem großen Ketzer zu tun hat. War ihm doch die Auferstehung des Fleisches eine der Gnosis unwürdige Vorstellung. Haben doch, trotzdem er Irenäus gelesen hat, dessen Adam-Christusspekulationen und seine Lehre von der Gottmenschheit bei ihm keinen Wiederhall gefunden. Ist ihm doch der Gedanke nicht aufgegangen, daß der natürliche Tod der Sünde Sold sei. Er selbst ist sich bewußt gewesen, daß er nicht für jedermann schreibe, aber er meinte, dem Würdigen nicht vorenthalten zu sollen, was der Unwürdige falsch deuten und verwenden könne. Auch blieb er vor dem Schicksal bewahrt, das andere traf. Die Kirche hat ihn nicht verdammt, sondern sich begnügt, auf dem Panzer seiner Rechtgläubigkeit einige leichte Flecken festzustellen. Vielleicht war sie dabei von der gleichen Erwägung geleitet, die Klemens in dem schönen Worte ausgesprochen hat: „Bücher haben die Eigenschaften des Magneten; der zieht keinen andern Stoff an als das ihm verwandte Eisen". Klemens schrieb nur für auserwählte Geister. Sein großer Schüler

## Origenes

hat ein größeres Publikum gehabt. Er hat der Kirche mehr zu schaffen gemacht, und sein Geschick ist ein anderes gewesen.

In Origenes lernen wir den Theologen kennen, der die

ganze Entwicklung der griechisch-morgenländischen Theologie bestimmend beeinflußt hat. Kein anderer bis auf Augustin hat das Interesse von Mit- und Nachwelt so rege gehalten wie er. Ueber keines anderen Entwicklung sind wir so gut unterrichtet wie über die seinige. Konnte doch der Kirchenhistoriker Eusebius sagen, daß ihm die Schicksale des Origenes von der Wiege an beachtenswert erschienen seien. Bis zu der Blüte der Mannesjahre (ca. 183–230) lebte und wirkte er in Alexandrien. Den ihm unbequem Gewordenen verwies der Bischof aus Amt und Gemeinde. Er wandte sich nach Cäsarea in Palästina, um dort eine Schule zu gründen, die bald an Bedeutung und Berühmtheit mit der alexandrinischen zu wetteifern vermochte. Aus seiner Kindheit wird ein rührender Zug berichtet: oft sei der Vater an das Bett des Knaben getreten und habe ihn auf die Brust geküßt, weil er in ihr den Tempel des heiligen Geistes ehrfurchtsvoll bewunderte. Den begabten Sohn ließ der Vater gut unterrichten. Da kam jene Christenverfolgung, und der Vater fiel ihr zum Opfer. Dem noch nicht zwanzigjährigen Origenes blieb die Sorge für die Mutter und zahlreiche Geschwister. Durch Unterricht in den Elementarwissenschaften verdiente er das Nötige. Da rief ihn der Bischof an die durch den Weggang des Klemens verwaiste Schule. Die dadurch geforderte eindringliche Beschäftigung mit den philosophischen und biblischen Studien ließ ihm bald nicht mehr die Zeit für anderweitige didaktische Beschäftigung. So verkaufte er seine Klassiker und zog aus dem Erlös eine bescheidene Rente. Bedürfnislos, lebte er nun wie ein Asket. Jahrelang schlief er auf bloßem Boden, ging barfuß und enthielt sich aller zum Leben nicht unbedingt notwendigen Dinge. In seltsamer Verirrung asketischen Uebereifers hat er sich selbst entmannt. Ein eiserner Fleiß ließ ihn nicht rasten. Tag und Nacht las er in den heiligen Schriften. Als reifer Mann ist er bei Ammonius wieder zur Schule gegangen, weil er bei ihm Vertiefung seiner philosophischen Einsichten zu

finden hoffte. Die Werke Platos und der zeitgenössischen Philosophen kamen nicht von seinem Tische. Hebräisch hat er unter erschwerenden Umständen gelernt, um seine Schriftstudien von Grund aus betreiben zu können.

Die Früchte solcher Arbeit hat er schon in Alexandrien in gelehrten und erbaulichen Arbeiten zur Textkritik und Schrifterklärung niedergelegt. Aus der alexandrinischen Tätigkeit ist auch die Schrift „von den Grundlehren der Glaubenswissenschaft" hervorgegangen, die seinen Ruhm als Dogmatiker begründet hat. Seine schriftstellerische Fruchtbarkeit war schon damals so groß, daß er Schnellschreiberinnen beschäftigte, denen er diktierte. Der Kirchenvater Hieronymus hat später von ihm gesagt, er habe mehr geschrieben als andere Leute zu lesen pflegen. Das ist nicht ohne Einfluß auf seine Schreibweise geblieben. Er ist selbst da breit, wo er sich wegen seiner Breite glaubt entschuldigen zu sollen, und sein gelehrtes Wissen beeinträchtigt nicht selten die Form. Seinen Platz in der Weltliteratur verdankt er vor allem der in Cäsarea entstandenen Schrift, mit der er in den Kampf um die Weltanschauung eingegriffen hat, den acht Büchern, in denen er, von einem alexandrinischen Freunde angeregt, des Celsus Anschuldigungen wider das Christentum Satz für Satz zu widerlegen unternahm; wie er selbst sagt, nicht für die Gläubigen, sondern für die, die von dem Glauben an Christus entweder gar keine Kenntnis haben oder darin noch unsicher sind.

Die Bewunderung seiner Zeitgenossen können wir noch heute in mancher Aeußerung verfolgen. Auch wer sein grundsätzlicher Gegner war, wie Porphyrius, mußte seiner Gelehrsamkeit doch höchste Anerkennung zubilligen. Der Gouverneur von Arabien veranlaßte ihn einmal, ihm Vorträge über religiöse und philosophische Themata zu halten. Von Cäsarea aus berief ihn zu gleichem Zweck Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, zu sich nach Antiochien. Begeisterte Schüler sangen sein Lob. Einer von ihnen, der

spätere Bischof von Neu-Cäsarea in Pontus, Gregor mit dem Beinamen der Wundertäter, der unter dem Eindruck der Vorlesungen des Origenes von der Rechtswissenschaft zum Studium von Philosophie und Theologie übergegangen war, hat bei seinem Abgange von der Schule in Cäsarea dem Meister eine schwungvolle Lobrede gehalten, die uns noch heute dessen geistvolle Lehrweise auf das Anschaulichste vor Augen stellt.

Vor allem, so entnehmen wir Gregor, ließ Origenes es seine Aufgabe sein, den Charakter seiner Schüler kennen zu lernen, sie auf ihre Fähigkeiten, Neigungen und Schwächen zu prüfen, Vorurteile zu entfernen, richtige Urteile dagegen in jeder Weise zu bestärken. Er befolgte die sokratische Methode, durch die Ironie zu wirken, das heißt, er ließ den Schüler seine Ansicht entwickeln, um ihn dann durch belehrende Einwürfe von ihrer Unzulänglichkeit zu überzeugen. Gregor läßt deutlich durchblicken, daß solches Verfahren seiner und anderer Eitelkeit oft unbequem war; doch habe ihm die Notwendigkeit bald eingeleuchtet. Eine gesunde Logik sollte nun einmal die Grundlage aller weiteren Studien werden, die sich zunächst den Naturwissenschaften zuwandten, in denen Origenes besonders gut beschlagen war. Von der Geometrie als dem Grundstein aller wirklichen Erkenntnis stieg er, wie Gregor es ausdrückt, bis zu den Himmelshöhen und den erhabensten Geheimnissen des Weltalls auf. Es folgte die Ethik. Gregor bekennt, daß er erst durch Origenes zum wahren Verständnis der vier großen Grundtugenden, der Weisheit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit, gekommen sei, und er zog daraus den Schluß, daß er werden solle wie Gott, reinen Herzens, daß er Gott sich nähern, in Gott wohnen solle. Daneben wurde der Schüler in die klassische Philosophie eingeführt. Bei den Atheisten und Materialisten hielt sich Origenes nicht auf, nicht aus Engherzigkeit, sondern weil nach seiner Meinung hier nichts zu lernen war. Dafür ersparte

er seinen Schülern nicht das Feuer der Kritik, sondern leitete sie durch die Wirrnisse der verschiedensten Meinungen, um sie, wenn die Wogen des Zweifels zu hoch gingen, auf das Eine zu verweisen, das not tut und in dem er selbst Ruhe gefunden hatte. Jetzt erst folgte die Theologie, die Krone des Ganzen. In der Schrift, in der Lehre des Geistes, liegen ja die Schlüssel zur Wahrheit, liegt diese selbst. Gregor ist des Lobes voll über die Meisterschaft, die Origenes hier entwickelt habe. Und nun hat er, vom Zentrum aus, noch einmal alle Fäden gezogen, um alles außerhalb von Schrift und Christentum in die richtige Beleuchtung und unter das richtige Werturteil zu stellen. So lehrte der größte unter den griechischen Theologen.

Fragen wir nun, worin seine bleibende Bedeutung besteht, so ist die Antwort kurz dahin zu formulieren, daß er es verstanden hat, durch seine theologischen Ausführungen sowohl das apologetische wie das systematische Interesse in einer Weise zu befriedigen, wie es wenigstens innerhalb des Rahmens der hellenistischen Weltanschauung keiner sonst vermocht hat. Daß einerseits die christliche Theologie den Sieg davon zu tragen vermochte über die neuplatonische, daß andrerseits christliche Denker ihr Erkenntnisbedürfnis ausreichend befriedigen konnten, ist sein Verdienst gewesen.

Um seine eigene Stellung richtig beurteilen zu können, hat man sich vor allem daran zu erinnern, daß auch Origenes seinen Standpunkt durchaus innerhalb des Kirchenglaubens, der Pistis also, zu nehmen wünschte, und daß er dem Denken in Glaubenssachen nur so weit Spielraum geben wollte, als es mit der Pistis nicht in Streit geriet. Aus der Vorrede, die er seiner Dogmatik vorangeschickt hat, sieht man, daß ihm diese Pistis in ähnlich formulierter Weise vorgelegen hat wie Irenäus und Tertullian, und er hat selbst die Richtlinien angegeben, die für die christliche Spekulation maßgebend sein sollen. Es lohnt sich, dabei zu verweilen.

Wer im Glauben überzeugt ist – so heißt es in der Vorrede –, daß Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden sind und daß Christus, wie er selbst gesagt hat, die Wahrheit ist, der wird die Anweisung zu seligem Leben nirgend anders suchen als in Christi Worten und Lehre, und zwar nicht nur in denen, die er in seiner menschlichen Erscheinung gesprochen hat; denn auch vorher war Christus als Gottes Wort in Moses und den Propheten. Nun stimmen aber viele Christgläubigen nicht nur in kleinen und unbedeutenden, sondern auch in sehr wesentlichen Punkten nicht überein, und es scheint daher notwendig, sich nach sicheren Abgrenzungen und Grundsätzen für die Betrachtung umzusehen. Dabei ist von vorne herein davon abzusehen, das Richtige bei solchen zu suchen, die von falschen Voraussetzungen ausgehen. Christus ist der Sohn Gottes und von ihm allein ist die Wahrheit zu lernen; von den Aposteln ist die ursprüngliche Lehre überliefert, wie sie noch in den Kirchen gilt, und nur das ist als Wahrheit anzuerkennen, was in keinem Punkte dieser Lehre widerspricht. Die Apostel nun haben, wenn sie von Christus predigten, über die zum Glauben notwendigen Dinge allen, auch solchen, die an der Erforschung göttlicher Wissenschaft sich nur lässig beteiligten, die erforderlichen Aufschlüsse gegeben. Die Untersuchung der Gründe für ihre Behauptungen aber überließen sie denen, die mit besonderen Geistesgaben, namentlich mit Redegewalt, Weisheit und Wissenschaft ausgerüstet waren. Von anderen, weniger wichtigen Dingen sagten sie nur, daß sie seien, nicht aber, wie und aus welchen Gründen. Offenbar wollten sie den Nachdenkenden unter ihren Schülern, die zugleich Liebhaber der Weisheit wären und sich für die Mitteilung der Weisheit fähig und tüchtig machen wollten, Stoff geben, um ihre Geisteskräfte zu üben.

Nun werden Beispiele der ersten Gattung angeführt, solche Artikel also, die nach der apostolischen Lehre als entschieden vorgetragen werden müssen. Dahin zählt der Glaube an den

einen Gott, der alles geschaffen und geordnet und aus dem Nichtseienden ins Dasein gerufen hat. Dahin der Glaube an Jesus Christus, der vor aller Kreatur vom Vater erzeugt wurde. „Nachdem er dem Vater bei der Weltschöpfung zur Hand gewesen — denn durch ihn ist alles geworden —, hat er am Ende der Tage sich selbst erniedrigt und ist Mensch geworden im Fleische, obwohl er Gott war, und auch der Menschgewordene blieb, was er als Gott war. Er nahm einen Leib an, unserem Leibe ähnlich, nur darin verschieden, daß er aus einer Jungfrau und aus dem heiligen Geist geboren war." Er wurde wahrhaftig geboren und hat wahrhaftig gelitten, ist wahrhaft auferstanden, hat nach der Auferstehung mit seinen Jüngern Verkehr gepflegt und ist erhöht worden. Dem Vater und dem Sohn hat man auch den heiligen Geist an Ehre und Würde gleichgestellt. „Nur das hat man nicht deutlich entschieden, ob er geschaffen oder unerschaffen, ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht. Dies muß erst, so gut wie möglich, nach der Schrift untersucht und gründlich erforscht werden. So viel jedoch lehrt die Kirche auf das Bestimmteste, daß dieser Geist die heiligen Männer, Propheten und Apostel, erleuchtet habe und nicht ein anderer Geist in den Alten und in denen gewesen sei, die, als Christus erschien, erleuchtet wurden."

In dieser Weise wird auch in anderen Fragen Festgelegtes und Freigegebenes einander gegenübergestellt. Die Unsterblichkeit der Seele steht fest und ebenso, auf Grund von Paulus' Ausführungen im ersten Korintherbrief, daß „eben dieser Körper, der in Verwesung gesäet, unverweslich auferstehen wird." Auch daß der menschliche Wille frei und keinem Fatum unterworfen ist, ist sicher. Ueber den Ursprung der Seele aber, ob sie mit dem Samen, oder auf anderem Wege entstehe, darüber hat die Kirchenlehre Entschiedenes nicht aufgestellt. Von Teufeln und Dämonen behauptet die Kirchenlehre nur das Dasein. Ueber Wesen und Ursprung hat sie

sich nicht ausgesprochen. Ferner lehrt die Kirche, daß diese Welt geschaffen sei und einen bestimmten Anfang in der Zeit habe, auch einmal wieder werde aufgelöst werden. Was aber vor dieser Welt gewesen und was nach ihr kommen wird, darüber findet sich in der Kirchenlehre keine genaue Bestimmung. Sicher gibt es Engel Gottes und gute Mächte; wann sie jedoch geschaffen wurden und welcher Art sie sind, wird nirgends deutlich gesagt; ebenso wenig über das Belebtsein oder die Lebloſigkeit der Gestirne.

Wer diese Sätze liest, wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß darin das Maß dessen, was der Spekulation freigegeben ist, überaus gering bemessen sei. Ob die Gestirne belebt sind oder nicht und woher die Seele ihren Ursprung nimmt, scheint für das christliche Glaubensleben eine Frage von sehr untergeordneter, vielleicht von gar keiner Bedeutung zu sein. Nun zeigen uns aber die apologetischen und dogmatischen Ausführungen des Origenes nicht nur, daß wenigstens für ihn selbst diese Fragen ihre Wichtigkeit hatten, sondern auch, daß seine Spekulation die von ihm selbst gezogenen Grenzen keineswegs überall deutlich innegehalten hat. Ein kritischer Ueberblick über sein System wird besser als lange Erörterungen sowohl das Maß der Uebereinstimmung des Origenes mit der Zeitphiloſophie als auch seine Berechtigung, sich als Dolmetscher christlicher Glaubensgedanken zu wissen, verdeutlichen, eben damit aber auch erklärlich machen, warum sich die Kirche diesem Dolmetsch ihrer Wahrheiten skeptisch und teilweise ablehnend gegenübergestellt hat.

Gleich bei der Gottesvorstellung springt die Verwandtschaft mit der Denkweise der Philoſophen in die Augen. Gott ist das absolute, rein geistige, unkörperliche Sein. Jede Aussage, die ihn in's Menschliche herabzuziehen scheint, ist von ihm fern zu halten. Origenes ist viel zu sehr Philoſoph, als daß er die volkstümlichen religiösen Aussagen von der Reue und dem Zorne Gottes, vom Herabsteigen Gottes unter die

Menschen buchstäblich nehmen könnte: „Wenn Celsus", schreibt er, „über Stellen der heiligen Schrift spottet, darinnen Gott nach Menschenart vorgestellt ist, als zürne er den Gottlosen und drohe dem Sünder, so mag er wissen, daß er das nicht versteht. Wie wir uns den Kindern um ihrer Schwachheit willen anpassen, so hat es auch die Schrift getan."

Dem einen Sein gegenüber ist alles andere Werden. Gott schafft stets und offenbart sich stets. Auch das gehört zu seinem Begriffe: „Das Wesen Gottes müßig oder untätig zu denken oder zu glauben, seine Güte habe irgend einmal nichts Gutes getan, seine Allmacht einmal keine Macht geübt, ist ebenso unfromm wie ungereimt." Daraus und aus der Erwägung, daß der Uebergang von Nichtschaffen zu Schaffen eine Veränderung im göttlichen Wesen bedeuten würde, folgt mit Notwendigkeit, daß die Welt des Geschaffenen ewig ist. Dieser Satz ist aber nicht gleichbedeutend mit dem gnostischen von der ewigen, ungeschaffenen und darum von Gott unabhängigen Materie, deren Dasein dem Glauben an den allmächtigen Gott widersprechen würde. Und durch die Annahme eines endlosen Wechsels entstehender und wieder vergehender Welten glaubt Origenes auch den Schein des Widerspruches beseitigen zu können, den die Vorstellung, daß Gott ewig und doch nur endlich schafft, enthält.

Der ewig eine Gott verharrt doch nicht in starrer Einfachheit. Von Ewigkeit her hat er sein Wort als seine Erstoffenbarung aus sich herausgesetzt. Der Logos ist Gott selbst, doch nicht gedacht als das wesenhaft hinter den Dingen liegende Sein, sondern als die Einheit und Fülle einer geistigen Vielheit von göttlichen Kräften und Offenbarungen in der Welt. Er ist keineswegs nur eine Eigenschaft Gottes, sondern hat als Sohn Gottes sein eigenes, vom Vater verursachtes Dasein. Er ist unter diesem Gesichtspunkt ein anderer als der Vater, ein Geschöpf, ein Erzeugtes und insofern auch ein Gewordenes, wenn auch seine Zeugung ein unbeschreiblicher Akt ist. „Um

irgend welche sinnliche Vorstellung", meint Origenes, „kann es sich hier nicht handeln. Es muß etwas Einzigartiges und Gotteswürdiges sein, für das durchaus nichts Vergleichbares, nicht bloß in den wirklichen Dingen, sondern nicht einmal in Gedanken gefunden werden kann." Selbst den Ausdruck: „aus dem Wesen (griech. *usia*) des Vaters gezeugt", der dem Vorgang am nächsten kommt, braucht Origenes ungern. Für unsere menschliche Betrachtung ist freilich der Sohn das vollkommene unsichtbare Ebenbild des Vaters. Seine Gottheit macht sein Wesen aus. Er ist eine besondere, seit Ewigkeit für sich bestehende Daseinsform *(hypóstasis)* des göttlichen Wesens. „Es war nie eine Zeit, da er nicht war." Aber selbst dieser Ausdruck darf nicht streng genommen werden, denn die Worte „nie" und „da" enthalten schon Zeitbestimmungen.

Daß die Erfassung des Verhältnisses des heiligen Geistes, der dritten göttlichen Potenz, von der die Glaubensregel redet, zu den beiden ersten ihm Schwierigkeiten machte, erkannten wir schon aus dem, was er in der Vorrede gesagt hat. In der Tat muß Origenes bekennen, daß er bis zur Stunde keine Schriftstelle nachweisen könne, worin der Geist als ein Geschöpf bezeichnet werde, nicht einmal in dem Sinn, in dem man vom Sohne Gottes sagen könne, daß er „Wort" und „Leben" sei. Und doch müsse man annehmen, daß auch der Geist, wenn doch durch den Logos alles gemacht sei, durch eben diesen geschaffen wurde. „Vielleicht ist eben der Geist, der nach der Schöpfungsgeschichte über den Wassern schwebte, nichts anderes als der heilige Geist, wie ich das in meiner Erklärung zu dieser Stelle verstanden habe, natürlich nicht im leiblichen, sondern im geistigen Sinne." Jedenfalls ist sich Origenes nicht ganz klar darüber, wie er sich diese dritte als eine besondere göttliche Hypostase vorstellig machen soll. Dagegen hat er in eigenartiger und geistreicher Weise von der ökonomischen Tätigkeit der Drei gesprochen. Die Stelle in

den „Grundlehren", in der die Wirksamkeit der göttlichen Mächte gleichsam nach Art konzentrischer Kreise vorgestellt ist, lautet:

„Es scheint mir angemessen zu sein, zu untersuchen, warum der, der durch Gott zur Seligkeit wiedergeboren wird, sowohl des Vaters wie des Sohnes und des heiligen Geistes bedarf. . . Dabei ist es vor allem erforderlich, die eigentümliche Tätigkeit des Geistes und die dem Vater und dem Sohne eigentümliche zu beschreiben. Gott der Vater nämlich, der das All zusammenhält, reicht bis zu jedem einzelnen, indem er jedem aus seinem Sein das Dasein mitteilt, denn er ist der Seiende. Geringer im Verhältnis zum Vater ist der Sohn, der nur in die vernünftige Welt hineinreicht, denn er ist der zweite nach dem Vater. Noch niedriger steht der heilige Geist, der nur an die Heiligen herangelangt, so daß nach dieser Betrachtung die Kraft des Vaters größer ist als die des Sohnes und des heiligen Geistes, größer die des Sohnes als die des heiligen Geistes, und wiederum diese weit über der der übrigen heiligen Wesen stehend. Die eigentümliche Kraft des heiligen Geistes also hat es in keiner Weise zu tun mit der leblosen oder belebten, ja nicht einmal mit der vernünftigen Kreatur, die noch im Argen liegt, sondern ganz allein mit denjenigen vernünftigen Wesen, die sich zum Besseren wenden und Jesu Christi Wege gehen, das heißt gute Werke tun und in Gott bleiben."

Seit Ewigkeit, menschlich gesprochen, existiert die Welt der vernünftigen Geister, deren Eigenart als geschaffene Wesen darin zum Ausdruck kommt, daß sie im Gegensatz zu dem unwandelbaren Gott das Vermögen des Wandels, der Freiheit und damit auch die Möglichkeit des Guten und Bösen besitzen. So erklärt sich ihr Fall, und aus dem Fall der Geister entstand unsere Welt. Sie ist eine Art Besserungsanstalt für die Gefallenen, die in je nach der Gottentfernung fein- oder grobmateriell, jedenfalls sinnlich gedachte Seelen

und Körper eingeschlossen sind. Die Seelen erscheinen, wie in all diesen im letzten Grunde von Plato abhängigen Spekulationen, als die Vermittler zwischen Geistigem und Materiellem, wenn auch Origenes darüber, wie weit Geist und Seele von einander abgesondert, für sich bestehen, keine klaren Vorstellungen gewonnen hat. Im Kampfe mit den bösen Mächten werden die ihrer Willensfreiheit nicht beraubten, nunmehr menschlichen Geister unterstützt durch den Logos, der, von Ewigkeit her die Welt durchwaltend, seinen Sitz genommen hat in Philosophen und Propheten, bis sich endlich in Jesus Christus seine ganze Fülle offenbarte.

Ist diese Vorstellungsreihe nicht neu, sondern von den Apologeten und von Klemens herübergenommen, so hat nun Origenes in durchaus origineller Weise und mit besonderer Liebe die irdische Erscheinung Christi ausgemalt. Der Logos hat einen menschenartigen Leib angenommen, nicht einen Scheinleib, aber auch keinen von grober Materie, sondern einen Leib von ätherischer Reinheit und himmlischer Schöne, deren heller Glanz schon während des irdischen Lebens, zum Beispiel bei der Verklärung, vollends nach der Auferstehung, hervorbrach. Und in diesem Leibe wohnte eine Seele, mit der der Logos innigste Verbindung einging, ohne sich doch mit ihr zu vermischen. Diese Seele hatte, wie alle menschlichen Seelen, das Vermögen der freien Selbstbestimmung. Aber sie hatte auch von jeher, das heißt, schon in vorirdischer Zeit, ihr Selbst auf Gott gerichtet, und so ist sie nunmehr ganz in das Wesen des Logos eingegangen, dem sie als Seele die leidentlichen Zustände in seinem irdischen Dasein abnimmt.

Wie nun der Logos zufolge seiner allgemein kosmischen Bedeutung nicht beschränkt ist auf diese Seele und diesen Leib, sondern auf anderen Sternen in anderer Gestalt erscheint, so ist er auch auf Erden in dieser Seele und in diesem Leib jedem anders erschienen. Hatte doch sein Leib die Eigenschaft, sich zu verändern, und konnte sich doch Jesus sowohl in seiner

Erscheinung wie in seinen Handlungen den verschiedensten Fähigkeiten anpassen. Allen ist er alles geworden. Keinem hat er die Kenntnis seiner geheimnisvollen Lehren vorenthalten, vielmehr hat er in seiner übergroßen Liebe zu den Menschen den höher Gebildeten ein Wissen von Gott und Göttlichem verliehen, das die Seele weit über alles Irdische zu erheben vermag, und hat sich doch ebenso liebevoll zur schwächeren Fassungskraft des gemeinen Mannes, der einfachen und ungebildeten Frauen, der Dienenden, kurz aller herabgelassen, die von niemandem als von Jesus einen verständlichen Unterricht über Gott und Gebote empfingen. So ist also Jesus Christus wirklich gekreuzigt und auferstanden. Er, der Gottmensch, hat das Opfer gebracht, das die Sühne der Sünde darstellt. Er hat ein Lösegeld bezahlt, das der Herrschaft des Teufels ein Ende machte. Aber er hat es nur getan um derer willen, deren Fassungsvermögen für die geistige Auffassung nicht zureichte. Christus ist in Wahrheit und Wirklichkeit erschienen, als der Arzt und Retter, aber man weiß ja, daß es auch bei den Heilmitteln eine heilsame Täuschung und Lüge gibt. Wer die Gnosis hat, bedarf solcher Sühnung nicht. Für ihn ist Christus der göttliche Lehrer, der Führer ins Heiligtum, der ihm die Tiefen der Geheimnisse erschließt und ihm ein neues Lebensprinzip bringt, so daß er nun an Christi Leben teil hat und selber göttlich wird: „Selig, wer Schuldner des Sohnes Gottes geworden ist, nicht so, daß er des Arztes oder des Hirten oder der Erlösung bedarf, sondern seiner Weisheit, seines Wortes, seiner Gerechtigkeit.“ So hat Christus jedem das Brot des Lebens gebracht, dem Pistiker wie dem Gnostiker: Glauben und Erkennen treten nirgends zu einander in Widerspruch. Wer sich dem als wahr und göttlich Erkannten gläubig unterwirft und danach sein Leben ordnet, ist ein Christ, und von der Liebe zu diesem Christus hat Origenes schön und warm, gelegentlich mit innigster Glut zu reden verstanden.

Das letzte Ziel der Wirksamkeit des Logos in dieser Welt

ist doch die Vorbereitung der irdischen Geister zu einem höheren Leben in reineren Sphären. Wie der einzelne Mensch, so vergeht auch diese Welt. Wie jener durch das Feuer des Gerichtes hindurch erstehen wird in neuer, verklärter, himmlischer Leiblichkeit, so wird auch die Welt in immer neuen Formen erstehen, bis die Vollendung eintritt, die Erscheinung der in sich vollkommenen Welt. Da werden alle Geister, die guten wie die bösen, zu Gott zurückkehren, und es wird alles in einem sein.

Mit außerordentlicher, bewunderungswürdiger Feinheit hat Origenes in diesen Rahmen eine Fülle sorgfältig erwogener und anschaulich auseinandergelegter Gedanken eingezeichnet. Wie viele seiner Zeitgenossen fanden hier, was sie suchten, ernstes Nachdenken über die schwierigsten religiösen und philosophischen Probleme in Verbindung mit einer Wertung geschichtlicher oder als geschichtlich empfundener Tatsachen, die sie im Neuplatonismus entbehren mußten. Ihnen war das himmlische Musik. Zwar Celsus hätte ihr sein Ohr verschlossen, aber Celsus war auch genau besehen der Gegner nicht, den Origenes hätte überzeugen mögen, trotzdem er grade sein Werk zum Anlaß der Verteidigung nahm. Die Verwirrung, die dieses Werk unter den religiös Interessierten zu stiften, die falschen Vorstellungen über das Christentum, die es zu verbreiten schien, sie galt es zu widerlegen, die Gebildeten zu gewinnen, die nach Religion für sich, nicht nur fürs Volk begehrten. Und Origenes ist sich deutlich bewußt, daß er dabei nicht die gewöhnlichen Pfade wandelt. „Ich habe zu bemerken", schreibt er einmal, „daß zum Verständnis so tiefer und schwieriger Dinge ein geläuterter und reiner Sinn gehört, damit nicht, wer derartige Fragen unfruchtbar findet, unsere Sätze für eitel und nutzlos erkläre, oder wer schon im voraus dagegen eingenommen ist, sie verketzere und nicht nach Gründen, sondern aus persönlichem Vorurteil herabsetze."

Es darf nicht Wunder nehmen, daß solches geläutertes Verständnis nicht überall zu finden war. Trotz der wiederholten Erklärung des Origenes, daß seine Ausführungen, sofern sie über den Rahmen der Glaubensregel hinausgingen, als Fragen und Entwürfe, als Untersuchungen, nicht als Behauptungen aufzufassen seien, blieb die Kirche mißtrauisch. Ihr waren die starken Anleihen bei der Zeitphilosophie verdächtig, die einen Porphyrius zu dem Urteil veranlaßten, daß Origenes „in bezug auf seine Ansichten von der Entwicklung und von der Gottheit hellenisiere und die Vorstellungen der Hellenen den fremden (d. h. den jüdischen und christlichen) Mythen unterschiebe". Zeitlose Schöpfung, vorirdisches Dasein der Seelen, vorzeitlicher Sündenfall, Einschließung der Seelen in irdische Leiber, Leugnung oder mindestens Umdeutung der Auferstehung des Fleisches, endliche Rettung aller Geister, auch der widergöttlichen: waren das nicht lauter Sätze, die mit Schrift und Ueberlieferung nicht in Einklang zu stehen schienen? Und erinnerte die Akkommodationstheorie, die Origenes bezüglich der Person und des Werkes Christi vortrug, nicht bedenklich an die Art eines Valentin oder Herakleon?

Derselbe Vincenz von Lerinum, dessen Urteil über Tertullian wir kennen lernten (s. S. 148), hat nach fast zwei Jahrhunderten die Situation im Sinn der Kirche richtig gekennzeichnet, wenn er des Origenes Theologie eine Versuchung Gottes nannte. „Wahrhaftig", schreibt er, „es war nicht nur eine Versuchung, sondern sogar eine große Versuchung, die ihm ergebene und in Bewunderung seines Geistes, seines Wissens, seiner Beredtsamkeit, seines Wandels und seines Reizes nichts ahnende, nichts besorgende Kirche unvermerkt und allmählich von der alten Religion zu neuer Weltlehre hinüberzuführen." Was half es, daß Origenes selbst geschrieben hatte: „Ich halte es für schlimm, wenn jemand sich in sittlicher Beziehung vergeht; viel schlimmer aber ist es meiner Meinung nach, wenn einer

in den Dogmen irre geht und nicht so denkt, wie es die allein wahre Regel der heiligen Schriften uns lehrt." Daß trotzdem seine Spekulation auch in den Grundlehren Abweichungen wenigstens nicht unmöglich machte, zeigt uns die Episode, die unter der Bezeichnung

## Streit der Dionyse

berühmt geworden ist. Wenn Origenes das Verhältnis von Vater und Sohn in Worte zu fassen versucht hatte, so hatte er gewisse Wendungen nicht ganz vermeiden können, aus denen man eine gewisse Unterordnung des Sohnes unter den Vater trotz wesenhafter Gleichstellung herauslesen konnte. Der Gegensatz nun gegen die in Aegypten vielfach verbreitete Lehre der Sabellianer, die, wie wir uns erinnern, von drei neben einander und gleichzeitig vorhandenen Daseinsformen der Gottheit nichts wissen wollten, gab dem in der Schule des Origenes groß gewordenen Bischof Dionysius von Alexandrien Veranlassung, dieses Miteinander stark zu betonen. Dabei passierte ihm das Mißgeschick, daß er bei der Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn Ausdrücke gebrauchte, die zwar die Unterschiedenheit beider deutlich erkennen, dafür aber ihre wesenhafte Gleichstellung vermissen ließen. Der Sohn, meinte er, sei ein Gemächte des Vaters, ihm fremd dem Wesen nach, so etwa wie sich der Weinstock verhält zum Winzer, der Kahn zum Schiffsbaumeister.

Ein völliges Mißverständnis dessen, was Origenes gewollt hatte, für den der Sohn ein Erzeugnis des Vaters ganz anderer Art war als alle Kreaturen. Des Bischofs Redeweise beleidigte die rechtgläubigen Ohren in Alexandrien. Dann war ja der Sohn nicht, bevor er erzeugt wurde, dann „gab es eine Zeit, da er nicht war". Man wandte sich klageführend an Bischof Dionysius von Rom. Der entschied dahin, man dürfe über den Dreien die eine Gottheit nicht vergessen. Er vermied seinerseits die theologische Auseinandersetzung, sondern begnügte

sich, in offenbarer Anlehnung an das Taufbekenntnis seiner Gemeinde, zu sagen, daß man zu glauben habe an Gott, den allwaltenden Vater, und an Christus Jesus, seinen Sohn, und an den heiligen Geist; der Logos aber sei dem Gott des Alls innig verbunden. Sein alexandrinischer Kollege war sofort zur Entschuldigung bereit. Böse Absicht hatte ihm ganz ferngelegen, und wie wenig klar er dachte, hatte er selbst bewiesen, indem er jenen anstößigen Vergleichen andere zugesellt hatte, die, wie die alten von der Quelle und dem Fluß, der Wurzel und dem Stamm, und das neue von Eltern und Kind, das Verhältnis in angemessener Weise erläuterten. Nunmehr erklärte er, es habe nie eine Zeit gegeben, da Gott nicht Vater war. Der Vater sei das ewige Licht, der Sohn dieses Lichtes ewiger Abglanz. Er habe auch sachlich nichts dagegen einzuwenden, wenn man den Sohn als „wesenseins" *(homoûsios)* mit dem Vater bezeichne; nur glaube er den Ausdruck beanstanden zu sollen, weil er in der Schrift nicht vorkomme.

Dieses Geplänkel beleuchtet Gegenwart und Zukunft in reizvoller Weise. Die beiden Dionyse sind typische Vertreter des Abendlandes und des Morgenlandes. Auch zukünftig wird man dort immer auf das „Symbol" als auf das „Gesetz des Glaubens" verweisen und wird alles ablehnen, was über die bloße Erläuterung hinaus diesem Gesetz etwas zusetzen oder abdingen möchte. Anders im Orient. Hier ist den Theologen die Lust am Spekulieren zu Kopfe gestiegen. Die ungeheure Wirkung, die des Origenes Religionsphilosophie geübt hat und mit der sich die keiner anderen Zeitphilosophie vergleichen läßt, hatte den bedauerlichen Nebenerfolg, daß man den Niederschlag theologischer Spekulationen mit dem Glauben zu verwechseln begann. Da nun ein jeder sich diese Spekulationen nach seinen Bedürfnissen zurechtlegte und doch sie allen anderen als alleinseligmachend aufzudrängen versuchte, so erhob sich ein ödes Gezänk über Dinge, die sich

ihrer Natur nach jeder anderen als der individuellen Lösung entziehen. Was trotz mit Händen zu greifender Widersprüche in dem hellen Geiste eines frommen und freien Menschen in schöner Harmonie seine Stätte gefunden hatte, ward auseinandergezerrt, in seine Bestandteile zerlegt und vielfach einer vom religiösen Instinkte verlassenen Betrachtung ausgesetzt, die um so verderblicher wirkte, je enger der geistige Gesichtskreis und je häßlicher der Eifer derer war, die sich am Streite beteiligten.

Dazu kam, daß durchaus nicht alle Theologen gewillt waren, der Art und Weise philosophisch-theologischer Spekulation, wie sie im System des Origenes zum vollkommenen Ausdruck gelangt war, Folge zu leisten. Das besondere Kennzeichen dieser Spekulation war die Annahme, daß drei göttliche Potenzen als Vater, Sohn und Geist in besonderer Daseinsform *(hypostasis)* vor aller Zeit gewesen seien, ohne daß dadurch der Einheit des göttlichen Wesens *(usía)* Abbruch geschehen sei, und die weitere Annahme, daß dieses göttliche Mysterium seine Volloffenbarung in der Menschwerdung der zweiten dieser göttlichen Daseinsformen gefunden habe. Dreieinigkeit und Gottmenschheit werden die Pole, um die sich das rechtgläubige christliche Bekenntnis drehen soll. Nun hat uns schon unsere frühere Betrachtung (s. S. 133) gelehrt, daß es Theologen gab, die durchaus auf dem Boden der Glaubensregel verharren wollten und dennoch das in jener Spekulation beschlossene Mysterium ablehnen zu müssen glaubten, nicht nur weil sie die Einheit des göttlichen Wesens wahren wollten, sondern mehr noch, weil ihnen durch die Annahme einer Christus auf Grund vorweltlichen, göttlichen Personlebens zukommenden Gottheit die Betätigung wirklich menschlicher Art in dem von göttlicher Kraft Erfüllten ausgeschlossen oder wenigstens stark eingeschränkt zu sein schien. Grade im Zeitalter des Origenismus erhob jener Dynamismus wieder sein Haupt in der Person seines geisteskräftigsten Vertreters, des

Bischofs Paul von Antiochien (ca. 260 –269), den man nach seinem Geburtsort

Paul von Samosata

zu nennen pflegt.

Nach Paul, der in den Grundgedanken mit Artemon vielfach übereinstimmt, hat sich Gottes Geist, den als Logos zu bezeichnen er dem Gang der Entwicklung folgend keinen Anstand nimmt, als unpersönliche Kraft mit dem aus der Jungfrau geborenen Jesus vereinigt. Diese Vereinigung ist aber keine wesenhafte, sie ist vielmehr nach Art der Einwohnung des Logos in Moses und in den Propheten zu denken, von der sie sich nur dem Grade nach, durch ihre vollkommene Innigkeit unterscheidet. Zwischen dem dergestalt ausgestatteten Christus und Gott als zwischen zwei Personen besteht das Verhältnis einer vollkommenen Einheit der Gesinnung, die auf der Liebe beruht. Diese Gemeinschaft mit Gott hat Christus auf Erden stets bewährt, und infolge solcher stetigen Willensbewährung ist er durch Gottes Gnade nach Tod und Auferstehung zu gottgleicher Würde erhoben worden, so daß man ihn jetzt auch „den Gott aus der Jungfrau" nennen kann. Die Begründung dieser Sätze entnahm Paul mit Vorliebe der ersten Hälfte des zweiten Kapitels des paulinischen Philipperbriefes. Seine Polemik aber richtete sich gegen die Anhänger einer wesenhaften oder naturhaften Gottheit Christi, die seiner Meinung nach ein Zweigöttertum behaupteten und eine sittliche Bewährung Jesu und damit seine Vorbildlichkeit unmöglich machten. Ihnen hat er das schöne Wort entgegengestellt: „Die naturhafte Ausstattung ist an sich nichts Verdienstliches." Mehrere Synoden haben sich mit seiner Lehre beschäftigt, und das Endergebnis war die Absetzung des Bischofs, der das „Geheimnis" der Religion „entleert", wir würden sagen, profaniert habe. Die Synodalen urteilten vom Standpunkt der trinitarischen Spekulation und der Lehre von der Gott-

menschheit. Sie hatten keinen Sinn dafür, daß der Gegner die Grundgedanken evangelischer Glaubensüberzeugung deshalb nicht fahren lassen zu müssen glaubte, weil er der metaphysischen Spekulationen entraten konnte.

Dieser Standpunkt kommt am deutlichsten zum Ausdruck in den

## neuen Glaubensformeln

die damals von Synoden und von einzelnen Theologen geprägt wurden. In einer Formel, die der letzten der gegen Paul gehaltenen antiochenischen Synoden zugeschrieben wird, heißt es:

„Wir haben beschlossen, den Glauben darzulegen, den wir überkommen haben als von Alters her überliefert und gehalten in der katholischen und heiligen Kirche bis zum heutigen Tag in der Nachfolge der heiligen Apostel, die Augenzeugen und Diener des Logos gewesen sind, den Glauben, der da enthalten ist in Gesetz, Propheten und neuem Bund, nämlich: daß Gott ist ungezeugt, einer, ohne Anfang, unsichtbar, unveränderlich, den niemand unter den Menschen sah oder sehen kann, dessen Herrlichkeit oder Größe zu erkennen oder zu erzählen, wie es der Wahrheit würdig ist, für die menschliche Natur unerreichbar ist, den aber in etwas wenigstens zu erkennen uns durch die Offenbarung des Sohnes möglich geworden ist, der da sagt: niemand kennet den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Von diesem Sohn aber, den wir als solchen erkannt haben im alten und im neuen Bund, bekennen und verkündigen wir, daß er erzeugt ist, eingeborener (einzigartiger) Sohn, Ebenbild des Vaters, Erstgeborener aller Schöpfung, Gottes Weisheit, Wort und Kraft vor allen Zeiten, nicht durch Vorhersicht, sondern dem Wesen und der Daseinsform nach Gott. Wer aber dawider streitet (und behauptet), daß der Sohn Gottes nicht vor Grundlegung der Welt Gott war, indem er sagt, seiner Ueberzeugung

nach würden zwei Götter verkündigt, wenn der Sohn Gottes Gott genannt werde, den erachten wir als fremd der kirchlichen Regel. Alle katholischen Kirchen aber stimmen mit uns überein."

Und so geht es Spalten und Seiten lang fort. Das ganze Rüstzeug biblischer Belesenheit wird aufgeboten, um die These von der Schriftgemäßheit dieser Sätze zu erhärten. Und wirklich ist man ängstlich bedacht gewesen, keinen Ausdruck zu verwenden, der nicht aus der Schrift zu belegen war, mochte er dort auch, wie etwa Usia und Hypostasis, in ganz anderem, jedenfalls im nicht metaphysischen Sinn genommen sein. Bis an die Grenze endlich des aus der Schrift zu Belegenden ist um dieselbe Zeit der schon genannte (S. 167) Gregor der Wundertäter gegangen. Die Gemeinde in Neucäsarea bewahrte noch Generationen später die Formel, in der er seinen Glauben niedergelegt hatte. Sie lautet:

„Ein Gott, Vater des lebendigen Wortes, (seiner) für sich bestehenden Weisheit und Kraft, (seines) ewigen Abbildes, vollkommener Erzeuger des Vollkommenen, Vater des eingeborenen (einzigartigen) Sohnes. Ein Herr, einziger aus einzigem, Gott aus Gott, Abbild und Ebenbild der Gottheit, wirkendes Wort, den Bestand des Alls umfassende Weisheit, die ganze Schöpfung schaffende Kraft, wahrhaftiger Sohn wahrhaftigen Vaters, unsichtbarer (Sohn) des unsichtbaren (Vaters), unvergänglicher des unvergänglichen, unsterblicher des unsterblichen, ewiger des ewigen. Und ein heiliger Geist, der aus Gott sein Dasein hat und durch den Sohn erschienen ist, Ebenbild des Sohnes, vollkommenes (Ebenbild) des vollkommenen, Ursache der lebendigen Dinge, Heiligkeit, Führer (eigentlich: Chorführer) der Heiligung, in dem erschienen ist Gott der Vater, der über allem und in allem ist, und Gott der Sohn, der durch alles ist. Vollkommene Dreiheit, nicht zertrennt und nicht (einander) fremd an Herrlichkeit und Ewigkeit und Herrschaft."

Wir staunen, wenn wir uns der schlichten Worte erinnern, in denen man einst zu Rom den Glauben an Vater, Sohn und Geist zusammengefaßt hatte. Ist dieser Glaube wirklich der gleiche geblieben? Und, wenn er es ist, steht er nicht in Gefahr, erdrückt zu werden von der Last metaphysischer Spekulation? Die Antwort gibt uns der Kampf um das Dogma.

# Der Ausbau des Dogmas.

## Der Streit um die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Zu Anfang des Jahres 313 ließen die Kaiser Konstantin und Licinius durch öffentlichen Anschlag bekannt geben, daß künftig jedermann und den Christen insbesondere freie Wahl gelassen sein solle, sich zu der Gottesverehrung zu bekennen, zu der man sich hingezogen fühle. Das Toleranzedikt von Mailand, wie wir diesen Erlaß zu nennen gewohnt sind, verkündigte vollkommene Religionsfreiheit.

Zwei Generationen später, im Jahre 380, erließ Kaiser Theodosius ein Gesetz, in dessen Eingang es heißt:

„Alle Völker, über die wir ein mildes und gnädiges Regiment führen, sollen, so ist unser Wille, die Religion annehmen, die der göttliche Apostel Petrus den Römern überliefert hat und der, wie wir wissen, auch Bischof Damasus (von Rom) sich anschließt, sowie Petrus, der Bischof von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit: will sagen, daß wir nach der apostolischen Predigt und der evangelischen Lehre die eine Gottheit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in gleicher Majestät und verehrungswürdige Dreieinigkeit glauben. Wer dies Gesetz befolgt, der soll, so befehlen wir, den Namen eines katholischen Christen führen. Die übrigen aber, die wir für unsinnig und rasend erklären, sollen den Schimpf ketzerischer Lehre tragen. Ihre Winkelversammlungen sollen nicht Kirchen genannt werden, sie selbst aber verfallen der göttlichen Strafe, dann aber auch der, die wir nach des Himmels Willen über sie zu

verhängen uns entschließen werden."

In diesem Gesetz, das Kaiser Justinian und seine Juristen anderthalb Jahrhunderte später an den Eingang ihres bürgerlichen Gesetzbuches gestellt haben, wird das christliche Bekenntnis nicht nur als solches, sondern in der ganz bestimmten Form des Glaubens an die dreieinige Gottheit als allein berechtigt verkündigt. Von der Religionsfreiheit ist man im Verlaufe weniger Jahrzehnte zum Religionszwange zurückgekehrt. Derselbe Staat, der unter Decius, Valerian und Diokletian seine Machtmittel in Bewegung gesetzt hatte, um christliche Religion und Kirche zu vernichten, leiht nunmehr der Kirche den Arm, um der Religion in der alleinseligmachenden Gestalt, die die Kirche geformt hat, zum Siege zu verhelfen. Für das Verständnis der dogmatischen Streitigkeiten vom vierten Jahrhundert ab ist es unerläßlich, den Einfluß der kirchlichen und staatlichen Politik im Auge zu behalten. Die Kirche ist nun nicht mehr die verfolgte und gedrückte, sondern die triumphierende Kirche. Aber sie hat den Schutz der kaiserlichen Großmacht erkauft mit der stetigen Beeinflußung durch die kaiserliche Gewalt. Entscheidungen über Glaubensfragen sind künftig nicht mehr das Werk der Kirche allein.

Die Ketzer, für die Theodosius in jenem Edikt den weltlichen Arm bereit hielt, sind die Arianer. Noch waren nicht zehn Jahre seit dem Mailänder Erlaß vergangen, da schrieb der Bischof Alexander von Alexandrien an seinen gleichnamigen Amtsbruder, den Bischof von Byzanz, das damals noch nicht Konstantinopel hieß, einen langen, klagenreichen Brief, an dessen Schluß er mitteilt, daß er eine Anzahl von Geistlichen seiner Kirche, darunter den Presbyter

Arius

wegen Irrlehre aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen habe. Der allein ungewordene und ungezeugte Gott, so lehre Arius, kann sein Wesen niemandem mitteilen, und so ist auch sein

Sohn, den er vor dieser Weltzeit, nicht aber von Ewigkeit her, aus Nichtseiendem erschaffen oder gezeugt hat, dem Vater seinem Wesen nach fremd, ein Geschöpf des göttlichen Willens, wie alle anderen Geschöpfe, freilich ein vollkommenes. Für Alexander war diese Lehre Ebionitismus. Er glaubte sie mit den Ketzereien des Artemas und Pauls von Samosata zusammenbringen zu sollen. „Von der Gottlosigkeit dieser Menschen", schreibt er, „haben jene sozusagen die Hefe eingeschlürft, die jetzt mit dem Stichwort „Aus Nichtseiendem" gegen uns auftreten; sie sind gewissermaßen deren verborgene Schößlinge".

In der Tat hatte Arius, bevor er nach Alexandrien kam, in Antiochien den Unterricht eines sehr gelehrten und besonders um die Bibelwissenschaft verdienten Mannes, des Presbyters Lucian, genossen, der, als Anhänger des exkommunizierten Bischofs Paul außerhalb der Kirchengemeinschaft stehend, eine vielbesuchte Schule leitete. Lucians Dogmatik wich nun von der des Lehrers in einem grundlegenden Punkte ab. Von der Ueberzeugung aus, daß der eine Gott wesenhaft auf Erden nicht erscheinen, also auch in Jesus nicht Person geworden sein könne, hatte Paul gelehrt, daß Gott den Menschen Jesus mit seinem Logos, seiner Kraft, erfüllt habe. Lucian ließ den Logos Person werden. Da er aber jene Ueberzeugung seines Lehrers teilte, so blieb nur übrig, daß er in dem Logos ein zweites, vorweltlich von Gott geschaffenes Wesen sah, das, auf Erden herabgekommen, einen menschlichen Leib angenommen habe, in dem es die Stelle des geistigen oder seelischen Prinzips vertrat. Sein Christus war kein voller Mensch: denn das eigentlich Persönbildende in ihm war ja ein göttliches Etwas; und auch nicht voller Gott: denn das persongewordene göttliche Wesen war ja ein anderes als der eine Gott, etwas ihm wesenfremdes. In dem Maße, wie sich Lucian von Paul von Samosata entfernte, näherte er sich der Spekulation der zeitgenössischen Origenisten, die, nicht im

Sinne des Meisters, wie wir bereits im Streit der Dionyse haben verfolgen können, einer Trennung des Logos von Gott und der Unterordnung des Sohnes unter den Vater das Wort redeten und demzufolge das Geschöpfliche in dem zweiten göttlichen Wesen betonten.

Die Gedanken Lucians hat Arius wohl mehr nur aufgenommen als fortgebildet. So weit man aus spärlichen Urkunden seine Persönlichkeit beurteilen kann, scheint wirklich Bedeutendes von ihm nicht ausgesagt werden zu können. Aber er hat den Stein ins Rollen gebracht, indem er für die neue Lehre nicht nur in theologischen Kreisen, sondern auch und vor allem in der Gemeinde Propaganda machte. Man erfährt, daß er sie sogar in poetischem Gewande unter die Leute gebracht habe. Schiffer-, Müller- und Wanderlieder soll er gedichtet haben. Dabei blieb sein Einfluß nicht auf Alexandrien beschränkt. Alexander weiß in seinem Briefe zu berichten, daß drei Bischöfe in Syrien ihm beigestimmt haben. Bald zeigte sich, daß er hochstehende und einflußreiche Gönner hatte. Die Theologen, die zu Lucians Füßen gesessen hatten, fühlten sich unter einander wie durch Korpsgeist verbunden. Als Arius an den Bischof der kaiserlichen Residenzstadt, Eusebius von Nikomedien, die Bitte richtete, sich seiner anzunehmen, schloß er seinen Brief mit den Worten: „Gedenke unserer Trübsal, du treuer Genosse aus der Schule Lucians", und Eusebius war nicht gewillt, den alten Kameraden fallen zu lassen, zumal seine eigene theologische Schulung sich in dessen, wenn auch radikal vorgetragenen, Ansichten wiederspiegelte.

Dazu kam weiter, daß die Auffassung des göttlichen Geheimnisses, die Alexander seinem Presbyter gegenüber verfocht, für an die Logosspekulation gewöhnte Ohren nicht unbedenklich klang. Arius wenigstens schrieb seinem Freunde in Nikomedien, Alexander lehre: „Immer ist Gott, immer der Sohn, zugleich der Vater, zugleich der Sohn. Der Sohn existiert mit Gott nach Art des Ungeborenen; er ist immer geboren, er ist

ungeboren geboren. Gott ist weder in der Vorstellung noch um irgend ein (Zeit-)Teilchen dem Sohn voraus. Immer ist Gott, immer der Sohn, aus Gott selbst ist der Sohn." Sind hier die Schlagwörter wohl in gehässiger Absicht enggedrängt zusammengestellt, so ist doch deutlich, daß Alexanders Interesse lediglich auf der Seite der Ineinsschauung von Vater und Sohn lag, so wie wir es bei Ignatius oder Irenäus kennengelernt haben. Daß der Gegner Sabellianismus, (s. S. 145) Emanatismus und andere Ketzereien dahinter witterte, war unter solchen Umständen nicht zu verwundern.

Der Streit erregte bald die öffentliche Aufmerksamkeit. Er kam auch zu den Ohren Konstantins. Der nunmehrige Alleinherrscher, dem die eine katholische Kirche als ein vortreffliches Bindemittel für die auseinandergehenden Bestrebungen seines Riesenreiches erschien, erkannte rasch, wie bedrohlich dogmatisches Gezänk der Einheit werden konnte. Er sandte einen vertrauten Bischof nach Alexandrien, dem er ein langes Schreiben mitgab. Der Brief, ein Kabinetstück klug vermittelnder Politik, gab beiden Teilen, Alexander wie Arius, zu verstehen, daß die Ursache ihres Zwistes gering und so heftigen Streites nicht wert sei. Man hätte solche Fragen gar nicht zur Diskussion stellen sollen. Es werde dadurch nur Zänkerei in unnützem Nichtstun gefördert. Allenfalls könne man daran seine Geisteskraft üben, unter keinen Umständen aber dürfe man in öffentlichen Versammlungen davon reden und es unbedachtsam den Ohren des Volkes anvertrauen. „Wie wenige können doch in so wichtigen und schwierigen Fällen die Tragweite genau ermessen oder der Würde des Gegenstandes entsprechend darlegen. Gesetzt aber auch, es gelänge einem, wem aus dem Volke wird er seine Ueberzeugung beibringen? Oder wer könnte sich auf solche spitzfindige Untersuchungen einlassen, ohne sich der Gefahr auszusetzen, in Fehler und Irrtümer zu fallen"? Ihr Beiden aber, meint der Kaiser, habt noch dazu eine und dieselbe Ueberzeugung und könnt euch leicht verglei-

chen. Handelt es sich doch nicht um Verletzung eines der Hauptgebote, auch nicht um Irrlehre über die Gottesverehrung. „Es gehört sich nicht, daß ein großer Teil des Volkes Gottes sich nach eurem Sinn richten soll, weil ihr eben uneinigen Sinnes seid; das ist nicht nur ungeziemend, das erscheint sogar als frevelhaft." Auch die Philosophen, soweit sie einer Schule angehören, entzweien sich ja zuweilen über einen Punkt ihrer Lehrmeinung; der eine zeigt dabei mehr Einsicht als der andere, immer aber einigen sie sich wieder als Anhänger derselben Schule. Wie viel mehr solltet ihr, des großen Gottes Diener, in einer so geringfügigen Glaubenssache einmütig sein. In Bezug auf die göttliche Vorsehung habt ihr ja einen Glauben und einen Sinn. So vertragt euch mit einander und gebt dem Volk den Frieden wieder. Fast pathetisch heißt es am Schlusse: „So gebt mir meine heiteren Tage und sorglosen Nächte zurück, damit auch mir die Freude am reinen Licht (der Wahrheit) und die Wonne eines ruhigen Lebens fernerhin ungetrübt bleibe. Geht aber dieser mein Wunsch nicht in Erfüllung, so bleibt mir nichts übrig, als zu seufzen, unaufhörliche Tränen zu vergießen und meine übrige Lebenszeit freudlos hinzubringen."

Des Kaisers Wunsch blieb unerfüllt, der Vermittlungsversuch scheiterte. Die unerquickliche Sache zum Austrag zu bringen, bot die allgemeine Bischofsversammlung die beste Gelegenheit, die Konstantin nach

Nicäa

in Bithynien, unfern seiner Residenz, einberief. Zur Beratung kirchlicher Angelegenheiten, die für die Allgemeinheit von Bedeutung waren, kamen dorthin im Frühsommer 325 an dreihundert Bischöfe aus allen orientalischen Provinzen zusammen[1]). Auch das ferne Abendland war durch zwei Presbyter des römischen Bischofs Sylvester und den spanischen Bischof Hosius von Korduba vertreten, der, schon grau an Haaren, aber geistesfrisch, dem

Kaiser schon seit längerer Zeit ein gern gehörter Ratgeber war, derselbe wohl, den er nach Alexandrien geschickt hatte. Das Konzil von Nicäa ist das denkwürdigste Ereignis in der ältesten Geschichte der Kirche. Noch waren nicht viele Jahre ins Land gegangen, seit die Bischöfe unter Galerius, Diokletian und Maximinus Daza grausamster Verfolgung ausgesetzt worden waren. Jetzt berief der Kaiser sie in seinen Palast und folgte, wenn auch selbst noch nicht durch die Taufe Christ geworden, mit lebhafter Teilnahme ihren Beratungen. Man kann es verstehen, mit welchem Stolz Eusebius von Cäsarea in seiner Lebensgeschichte Konstantins bei diesem Ereignis weilt und die Erscheinung des Kaisers in der Versammlung ausmalt. „Wie ein von Gott gesandter Himmelsbote trat er ein, gleichsam mit seinem Lichte hellen Schein um sich verbreitend, strahlend im dunklen Schimmer seines Purpurgewandes und geschmückt mit dem leuchtenden Glanz des Goldes und kostbarer Steine." Und als der Kaiser nach geschlossener Synode den Teilnehmern ein Festmahl gab und die Bischöfe mit ihm bei Tafel lagen, da war es dem Berichterstatter, als solle ein Bild des Reiches Christi dargestellt werden und als sei, was da geschah, ein Traumbild eher denn Wirklichkeit. Noch merkten diese Bischöfe nicht, daß sich die Hand des kaiserlichen Herrn bald schwer auf ihren Nacken legen sollte.

Die dogmatische Frage gab Anlaß zu erregter, gelegentlich stürmischer Verhandlung. Arius' Ansicht fand eine, freilich kleine Anzahl überzeugter Vertreter; Alexander stand fast allein. Zwischen den Extremen wogte die breite Masse der Bischöfe, deren theologischer Gesichtskreis entweder zu eng war, als daß sie der zur Debatte stehenden Frage mit wirklichem Verständnis hätten folgen können, oder aber ihnen die Lehre der Lucianisten und Origenisten als die planere und der Ratio zugänglichere erscheinen ließ. Endlich die nicht verächtliche Gruppe derer, die im Sinn jenes kaiserlichen Schreibens sich in den Dienst der vermittelnden Politik stellten.

Ihr Hauptsprecher war der Bischof Eusebius von Cäsarea, der gelehrte Kenner der Geschichte der Theologie und Kirche, als solcher zum Vermittelungsamt besonders berufen. Er legte, nachdem die Glaubensformel der arianischen Partei von der Synode unter Tumult abgelehnt war, den Entwurf einer Formel vor, der er das in seiner Gemeinde im Gebrauch befindliche Taufbekenntnis zugrunde gelegt hatte. Diese Formel lautete:

„Wir glauben an einen Gott, allmächtigen Vater, den Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren wie der unsichtbaren. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborenen (einzigartigen) Sohn, Erstgeborenen aller Kreatur, vor allen Weltzeiten aus dem Vater geboren, durch den auch alle Dinge geworden sind, der um unseres Heiles willen Fleisch geworden ist und unter den Menschen gewohnt hat, der gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist und aufgefahren zum Vater und wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten Lebendige und Tote. Wir glauben auch an einen heiligen Geist. Von diesen glauben wir, daß ein Jeder ist und (für sich) existiert, der Vater wahrhaft Vater und der Sohn wahrhaft Sohn und der heilige Geist wahrhaft heiliger Geist, wie auch unser Herr, da er seine Jünger zur Predigt aussandte, sprach: Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes."

Diese Formel, die anzunehmen die Mehrheit der Synode ohne Bedenken bereit gewesen sein würde, genügte den wenigen nicht, denen die von uns hervorgehobenen Worte immer noch die Möglichkeit einer Unterordnung des Sohnes im Sinn der origenistischen Theologie, ja sogar der Geschöpflichkeit im Sinn der lucianischen, nicht völlig auszuschließen schienen. Und diese wenigen — Hosius von Korduba, mit ihm die übrigens nicht hervortretenden römischen Presbyter, Alexander

von Alexandrien, Eustathius von Antiochien, Marcellus von Ankyra — hatten inzwischen das Ohr des Kaisers gewonnen, der nach der moralischen Niederlage der Arianer erkennen mußte, daß sich die indifferente, schwankende Mehrheit als Stützpunkt nicht verwerten ließ. Hosius scheint es gewesen zu sein, der dem Kaiser das siegverheißende Stichwort *homoüsios tō patrí*, das heißt: desselben Wesens mit dem Vater, zur Aufnahme in das Symbol vorgeschlagen hat. Dem von origenistischer Gedankenkultur unberührten und in die Geheimnisse der Spekulation nicht eingeweihten Abendländer waren die Gefahren wohl verborgen, die hinter diesem Stichwort lauerten und die noch vor einem halben Jahrhundert die in Antiochien versammelten Bischöfe veranlaßt hatten, Paul von Samosata gegenüber von ihm keinen Gebrauch zu machen, ja es abzulehnen. Für ihn stand es fest, und er konnte es, wenn er literarische Bildung besaß, schon bei Tertullian lesen, daß Vater, Sohn und Geist *unius substantiae*, das heißt: eines Wesens, seien, und gegenüber der greulichen Lästerung der Arianer, die diese Wesenseinheit oder Wesensselbheit leugneten, war kein Wort zu scharf. Unser deutsches „wesensgleich" bringt diese Schärfe nicht genügend zum Ausdruck.

Nachdem der Kaiser durch eigene Erklärung die Annahme der eusebischen Formel von der Einfügung des Homousios abhängig gemacht hatte, blieb der Mehrheit kaum etwas anderes übrig, als sich zu fügen. Eusebius ließ es sich bescheinigen, daß das Homousios vom Sohne nicht in dem Sinne behauptet werde, als ob er infolge einer „Zerreißung" oder „Abtrennung" aus dem Vater sein Dasein habe. Wir wissen schon (S. 113) von Tatian und Tertullian her, worin seine Bedenklichkeit ihren Grund hatte, aber auch, daß die Homousianer den gefürchteten Ditheismus als selbstverständlich abzulehnen keinen Augenblick Anstand zu nehmen brauchten, so schwer ihnen auch der logische Nachweis fallen mochte. Und nunmehr einigte

man sich auf die Bekenntnisformel, die als

nicänisches Symbol

die letzte Vorstufe zum Dogma von der Dreieinigkeit bildet:

„Wir glauben an einen Gott, allmächtigen Vater, Schöpfer aller sichtbaren wie auch unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, geboren aus dem Vater, eingeborenen (einzigartigen) — das heißt: aus dem Wesen des Vaters (stammenden) — Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahren Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht gemacht, desselben Wesens mit dem Vater, durch den alle Dinge geworden sind, die im Himmel sowohl als die auf Erden, der um unser, der Menschen, und um unseres Heiles willen herabgekommen und Fleisch geworden, Mensch geworden ist, der gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgefahren in den Himmel, von dannen er kommen wird zu richten Lebendige und Tote. Und an den heiligen Geist. Die aber, die da sagen: es war (eine Zeit), da er nicht war, oder, er war nicht, bevor er geboren wurde, oder, er wurde aus Nichtseiendem, oder sagen: er sei aus einer anderen Daseinsform (Hypostasis) oder Wesen (Usia), oder, der Sohn Gottes sei etwas Geschöpfliches oder Veränderliches oder dem Wechsel Unterworfenes, diese verflucht die allgemeine und apostolische Kirche."

Die Betrachtung der Formel zeigt, daß man alles daran gesetzt hatte, die Nichtgeschöpflichkeit des Sohnes und die Einwesentlichkeit von Sohn und Vater unmißverständlich herauszuheben. Selbst der „Logos", die letzte Reminiszenz an die spekulative Theologie des dritten Jahrhunderts, war ausgeschieden worden. Endlich hat man dem „Fleisch geworden" das „Mensch geworden" hinzugefügt in Erinnerung an die Behauptung der Lucianisten, daß Christus nur einen menschlichen Leib ohne menschliche Seele angenommen habe. Dieser

Streitfrage, die noch großes im Schoße trug, scheint man im übrigen auf der Synode keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Daß über den Geist nichts gesagt ist, erklärt sich daraus, daß von ihm in dem Streit bisher nicht die Rede gewesen war. Auch hier blieb der Zukunft das entscheidende Wort vorbehalten. Die dem Symbol angehängten Verfluchungsformeln endlich beweisen deutlich, daß ihre Urheber der Unterscheidung des Sohnes vom Vater kein Interesse geschenkt haben können. Sonst hätten sie nicht Hypostasis und Usia, Daseinsform und Wesen gleichwertig verwenden können. Auch hier fehlt die Fühlung mit der spekulativen Theologie.

Nur zwei Bischöfe, der von Cyzikus an der Propontis und der von Ptolemais in Libyen, weigerten bis zuletzt ihre Unterschrift. Sie wurden verbannt, wie selbstverständlich auch Arius, dessen Anhänger ein kaiserliches Edikt mit dem wenig schmeichelhaften Namen „Porphyrianer", (s. S. 152), also Christusfeinde, belegte. Von manchem Unterzeichner wird gegolten haben, was ein späterer Kirchenlehrer mit bitterem Spott so ausdrückt: sie hätten gedacht, das bischen Tinte werde das Herz nicht schlechter machen. Eusebius von Nikomedien hat seine Unterschrift sicher nicht ernst genommen. Er nahm den verbannten Arius bei sich auf, was seine Absetzung bald nach dem Konzil zur Folge hatte. Der Arm des Kaisers begann sich zu regen.

Die Mehrheit zeigte doch bald, daß sie die verächtliche Masse nicht sei, als die sie zu Nicäa behandelt worden war. Die entscheidenden Klauseln hatte man ihr aufgedrungen. Aber weder die Bischöfe noch ihre Gemeinden gingen deshalb ohne weiteres auf den in diesen Sätzen ausgedrückten Standpunkt hinüber. Der Kampf um das Dogma beginnt in dem Augenblicke, da er beigelegt zu sein scheint.

In der Begleitung Alexanders von Alexandrien hatte sich

zu Nicäa der Diakon

## Athanasius

befunden, der nach dem Tode Alexanders zum Bischof in der ägyptischen Hauptstadt erhoben wurde. Durch fast ein halbes Jahrhundert († 373) ist Athanasius der bedeutendste und einflußreichste Vertreter des Nicänums unter den morgenländischen Bischöfen gewesen. Er war kein gelehrter Systematiker, kein wissenschaftlich arbeitender Theologe nach Art des Origenes und seiner Gefolgschaft. Ganz wesentlich Kirchenmann, verdankt er seine große Stellung in der Geschichte seiner charaktervollen, von religiöser Innerlichkeit getragenen Persönlichkeit. Von dem jungen Athanasius besitzen wir eine „Von der Menschwerdung des Logos" betitelte Schrift, in der die uns von Irenäus her bekannte Erlösungslehre in schöner Sprache und mit einer Klarheit vorgetragen ist, die uns diese Abhandlung als die eigentlich klassische Darstellung des altkirchlichen Erlösungsgedankens erscheinen läßt. Der große Gedanke, daß Gott selbst in die Menschheit eingegangen sei, tritt beherrschend in den Vordergrund. Er ruht ganz auf der Tatsache des seit Adams Fall über die Menschheit verhängten Todes und der Notwendigkeit der Beseitigung dieses Verhängnisses. Hätte es sich, meint Athanasius, nur um die Befreiung von der Sünde gehandelt, so hätte Vorbild, Aufklärung, Belehrung durch einen Propheten genügt. Reuig wäre der Mensch zu Gott zurückgekehrt. Aber Gott hatte den Tod verhängt, und des Menschen Reue hätte ihn von seinem Worte nicht entbunden. „Denn die Reue befreit nicht vom natürlichen Zustand, sondern läßt uns höchstens mit Sündigen aufhören." Das Todesverhängnis konnte nur beseitigt werden, wenn das unsterbliche Gotteswort einen sterblichen Leib annahm und, indem es diesen für alle dem Tode hingab, das Gesetz des Todes ein für allemal auch bei den Menschen aufhob, nachdem es am Leibe des Herrn seine Macht verzehrt hatte. Die

sichere Gewähr aber der so ermöglichten Rückführung des Menschengeschlechtes zu Gott liegt in der Gnade der Auferstehung Christi, die gleichfalls für die Allgemeinheit wirksam geworden ist.

Mit welchen Formeln man das religiöse Geheimnis umschrieb, mag dem Athanasius im letzten Grunde gleichgültig gewesen sein. Da nun aber einmal die theologischen Stichworte die Welt durchschwirrten, so lag ihm auch alles daran, den Standpunkt, den er als den allein christlichen empfand, unverkürzt zur Geltung zu bringen. Aber er gehört zu den großen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte auch deshalb, weil er nicht eigensinnig auf seinem Schein bestand. Gewiß, das Homousios war nun einmal das Stichwort der Orthodoxie geworden. Als aber später ein neues theologisches Geschlecht, das sich mit den Nicänern in der Ablehnung des Arianismus einig wußte, dem Stichwort den ihm anhaftenden ketzerischen Schein genommen wissen wollte, da ist Athanasius zu Zugeständnissen bereit gewesen, die die Heißsporne seiner eigenen Partei nicht billigten. So hat er den ganzen Streit durchlebt, die erste Phase siegreich eingeleitet, dann tapfer auf dem Plan gestanden und schließlich die Versöhnung angebahnt, der die Zukunft gehörte.

Zunächst galt es, die ganze Kraft zur Vernichtung des Gegners einzusetzen. Athanasius urteilte scharf. Ihm erschienen die Arianer kurzweg als Heiden. In einer seiner Streitschriften heißt es:

„Warum rechnen sich die Arianer nicht zu den Heiden (eigentlich Hellenen)? Denn wie diese beten sie die Schöpfung statt des Gottes an, der alles geschaffen hat. Um die Unverständigen zu täuschen, meiden sie den Heidennamen und bekennen sich doch verstohlenerweise zu der gleichen Anschauung. Bringen sie doch auch ihre gern gebrauchte Weisheit: „Wir reden nicht von zwei ungewordenen (Prinzipien)“ nur vor, um die Einfältigen zu hintergehen. Obschon sie

das nämlich sagen, nehmen sie doch zwei Götter an, noch dazu mit verschiedenen Naturen (griech. *phýsis*), da der eine geworden, der andere ungeworden ist. Wenn nun die Heiden einen ungewordenen und viele gewordene Götter lehren, diese aber einen ungewordenen und einen gewordenen, so unterscheiden sie sich doch nicht von den Heiden. Ist doch der eine gewordene, von dem sie sprechen, nur einer aus vielen, und haben doch die vielen Heidengötter dieselbe Natur wie dieser eine, denn er sowohl wie jene sind Geschöpfe."

Athanasius selbst hat es auf das unzweideutigste ausgesprochen, daß für ihn der Sohn in keiner Weise zu den Geschöpfen gehört. Darum ist ihm auch die Bezeichnung „Logos", die er als durch die evangelische Ueberlieferung geheiligt selbstverständlich nicht fallen gelassen hat, in der theologischen Auseinandersetzung nicht geläufig. Es konnte, wie die Spekulation des Origenes und ihre Ausdeutung in der Folgezeit gezeigt hatte, an diesem Worte zu leicht die Vorstellung eines von Gott wesentlich verschiedenen Mittelwesens haften, die Athanasius schlechtweg ablehnte. Für die Bezeichnung der Subjekte in dem einen „Göttlichen" fehlen ihm die Ausdrücke. Auch er gebraucht Usia und Hypostasis gleichwertig für das Wesen Gottes, das Göttliche, das ihm eben doch nichts Abstraktes, sondern etwas wahrhaft Persönliches ist.

„Eins sind sie, nicht als ob das eine in zwei Teile zerrissen wäre, die außer dem einen nichts wären, aber auch nicht so, als ob das eine zwei Namen trüge, so daß ein und derselbe einmal Vater wäre und dann sein eigener Sohn, wie sich's der Ketzer Sabellius vorstellte. Sondern sie sind zwei, denn der Vater ist Vater, und der Sohn ist nicht derselbe, sondern wiederum ist der Sohn Sohn und nicht der Vater selbst. Eine aber ist ihre Natur *(physis)*, denn nicht ist das Erzeugnis unähnlich *(anhómoios)* dem Erzeuger, da es sein Abbild ist, und alles, was des Vaters, auch des Sohnes ist. . . So ist ja auch der Sonnenstrahl

Licht, nichts zweites im Verhältnis zur Sonne; auch kein anderes Licht, auch nicht in der Weise, daß er am Sonnenlicht (nur) Anteil hätte, sondern ganz und gar ein Erzeugnis der Sonne. Ein solches Erzeugnis ist aber notwendigerweise ein Licht, und man kann nicht sagen, es seien zwei Lichter. Dennoch sind Sonne und Strahl zweierlei, und das eine Licht aus der Sonne erleuchtet im Strahle das Weltall."

In den ersten Jahrzehnten nach der Synode fanden solche Gedanken nur geringen Widerhall. Es zogen vielmehr schwere Zeiten für die Verteidiger des nicänischen Bekenntnisses herauf. Die große Mittelpartei, die man mit bequemer moderner Bezeichnung

Semiarianer

nennt, hatte sich nach der Niederlage rasch erholt. Mit großer Geschicklichkeit fand man den wunden Punkt beim Gegner heraus. War es doch das erstemal, daß ein nicht aus der Schrift nachweisbarer Ausdruck — eben das Homousios — Aufnahme in ein Symbol gefunden hatte, nicht in das Glaubensbekenntnis eines einzelnen Theologen, sondern in ein Bekenntnis, das zufolge Beschlusses einer allgemeinen Bischofssynode allen Gemeinden als glaubensverbindlich aufgedrängt werden sollte. Der Konservatismus bäumte sich auf. Mit Nachdruck wies man darauf hin, daß grade die Gegner des Nicänums die eigentlich kirchlichen Theologen seien, die die Ueberlieferung hochzuhalten um jeden Preis entschlossen seien. Auch daß gelegentlich ein gar zu eifriger Verteidiger des Homousiosgedanken, wie der Bischof Marcell von Ankyra (s. o. S. 94), seine eigenen Freunde durch scheinbaren Sabellianismus in Verlegenheit setzte, nutzten die Gegner aus. Synode auf Synode wurde versammelt und immer von neuem Versuche gemacht, unter Vermeidung arianischer Formeln ein Bekenntnis zustande zu bringen, das das verhaßte Nicänum verdrängen könne.

Das Wichtigste aber war, daß die Führer der Mittel-

partei sehr bald bei Hofe entscheidenden Einfluß erhielten. Konstantins Verständnis für die Glaubensfragen war selbstverständlich nicht tief genug, als daß er der Fahne des Homousios treu geblieben wäre, wenn kirchenpolitische Erwägungen eine Abschwenkung wünschenswert erscheinen ließen. Seine mit dem Alter zunehmende Vorliebe für die Theologie, die ihn an dem Umgang mit Männern wie Eusebius von Cäsarea besondere Freude finden ließ, war in Verbindung mit mangelnder religiöser Ueberzeugung höchstens geeignet, ihn für die theologischen Sätze der Mittelpartei empfänglich zu machen. Den Verdächtigungen gegen Athanasius, der seine erzbischöfliche Macht gelegentlich auch dem Staate zu zeigen wußte, schenkte er gerne Gehör. Im Februar 336 verbannte er ihn in den Westen. Eusebius von Nikomedien dagegen, der wenige Jahre nach dem Konzil auf seinen Bischofssitz zurückgekehrt war, gewann immer größeren Einfluß. Fast hätte er den Triumph erlebt, den nach Konstantinopel berufenen Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu sehen. Schon war der Sonntag bestimmt, an dem die feierliche Handlung vor sich gehen sollte. Da trat der plötzliche Tod des nicht mehr jungen Mannes dazwischen. Im Jahre darauf — 337 — starb auch Konstantin. Eusebius taufte ihn auf dem Totenbette. Der Gunst des neuen Kaisers Konstantius verdankte er bald die Erhebung auf den Bischofstuhl der jetzigen Reichshauptstadt.

Wir haben keine Veranlassung, den Wechselfällen des dogmatischen und kirchenpolitischen Streites bis in die Einzelheiten zu folgen. Konstantius, der nach dem Tode seiner Brüder seit 351 die Alleinherrschaft über das gewaltige Reich besaß, erwies sich als rücksichtsloser Despot. Ueberzeugung galt ihm nichts, der kaiserliche Wille alles. Kaiserlicher Wille war es aber jetzt, daß das Nicänum als Bekenntnis wieder verschwinde, und wer sich dem nicht beugte, den traf Verbannung. Nun mochte sich zeigen, wer es ernst nahm, und viele charakter-

feste Männer in Ost und West haben die Probe bestanden. Vorab Athanasius, der, gleich nach des Konstantius Regierungsantritt zurückgerufen, noch wiederholt in die Verbannung ziehen mußte. Aber auch der römische Bischof Liberius mußte ins Exil, und schließlich schonte man selbst den hundertjährigen Hosius nicht. Der Kaiser ließ ihn nach Sirmium in Pannonien kommen und zwang ihm durch seine Hofbischöfe die Zustimmung zu einer Friedensformel ab, deren Tendenz dahin ging, alle unbiblischen Ausdrücke auszumerzen und möglichst farblose an die Stelle zu setzen. Den Tiefstand erreichte die Verflachung, als, wiederum auf einer Synode zu Sirmium, 359 beschlossen wurde: „Wir sagen vom Sohn, daß er dem Vater ähnlich sei in jeder Beziehung (*hómoios kăta panta*: daher Homöer) wie die heiligen Schriften sagen und lehren." Dabei konnte sich freilich jeder jedes denken.

Als Konstantius im November 361 starb, schien der Sieg der Mittelpartei vollkommen zu sein. Aber eben dieses Ereignis bedeutete den Umschwung. Julian der Abtrünnige ließ, entsprechend dem Toleranzprogramm, mit dem er seine Regierung eröffnete, die Verbannten zurückkehren. Ohne es zu wollen, leistete er der nicänischen Partei den größten Dienst, indem er ihr die freie Bewegung ermöglichte. Schon seit einigen Jahren regte sich in ernsteren Vertretern des neu heranwachsenden Geschlechtes die Ueberzeugung, daß für die Partei der Hofbischöfe, die unter Konstantius das Heft in Händen hatte, die Politik vor der Religion gehe. Mehr und mehr erkannte man, daß, was auch immer an der Theologie der überzeugten Nicäner auszusetzen sein mochte, hier die religiöse Kraft und auch der Fortschritt lag. Zudem trat der unverhüllte Arianismus seit der Mitte der fünfziger Jahre wieder erfolgreicher auf den Plan. Männer wie der Bischof Eunomius von Cyzikus und der antiochenische Diakon Aëtius entfalteten für die Lehre von der „Unähnlichkeit" des Sohnes eine Propaganda, die um so wirkungskräftiger war, als sie an den

gesunden Menschenverstand, die Ratio, appellierte. „Wenn auch der Verstand gewisser Leute", so meinte Eunomius, „um ihrer boshaften Gesinnung willen verdunkelt ist und sie nichts mehr erkennen von dem, was über ihren Horizont hinaus liegt, so folgt daraus doch nicht, daß auch anderen Menschen die Erforschung der Dinge unmöglich sei."

Unter diesen Umständen begann der rechte Flügel der Mittelpartei sich den Nicänern zu nähern, und der inzwischen nach Alexandrien zurückgekehrte Athanasius zeigte sich, wie wir schon andeuteten (s. S. 198), versöhnlichen Bestrebungen zugänglich. Noch freilich stand das Homousios trennend zwischen den Parteien. Den Mittelparteilern blieb der sabellianische Schimmer anstößig. Sie drängten auf Ersatz durch *„hómoios kât' usian"*, welcher Begriff durch die wörtliche Uebersetzung „ähnlich dem Wesen nach", insofern ungenügend wiedergegeben wird, als es sich nicht um ungefähre Gleichheit, sondern um das gleiche Genus handeln sollte, wie der Vergleich mit dem menschlichen Vater und dem menschlichen Sohn am besten zeigt. Der Nachdruck liegt bei dieser Bestimmung auf der Unterscheidung der Personen bei gleicher Wesensgrundlage (Homöusianismus).

Und eben in diesem Punkte mußten die Nicäner entgegenkommen. Als naheliegendes Auskunftsmittel bot sich die Auseinanderhaltung der Begriffe Usia und Hypostasis. Athanasius meinte zwar immer noch den Standpunkt vertreten zu können, daß man, wenn man von Hypostasis spreche, damit dasselbe meine wie mit Usia. Dem gegenüber glaubte man definieren zu sollen: „Usia und Hypostasis verhalten sich zu einander wie das Allgemeine zum Individuellen, wie das Lebewesen sich zu dem und dem Einzelmenschen verhält." Wurde eine derartige Unterscheidung im Symbol angedeutet, so konnte die Gefahr falscher Auffassung des Homousios als beseitigt gelten.

Da erhob sich eine neue Schwierigkeit. Seit 360 etwa hatte eine Gruppe von Theologen, als deren Mittelpunkt der zeitweilige Bischof von Konstantinopel Macedonius gelten

konnte, die Frage nach der Wesenheit des heiligen Geistes aufgeworfen. Sie wollten die dem Sohne auch von ihnen zugebilligte Gleichwesentlichkeit nicht auf den Geist ausgedehnt wissen, dessen Geschöpflichkeit ihnen feststand. Nun war im nicänischen Bekenntnis die Wesensgleichheit des Geistes nicht ausdrücklich behauptet, sondern auf Grund der Taufformel stillschweigend vorausgesetzt worden. Der neu erwachende Gegensatz zwang zum Nachdenken darüber, wie man zu einer dem religiösen Bedürfnisse genügenden Bestimmung dieser dritten göttlichen Daseinsform gelangen könne. Und wiederum bot sich der Begriff der Hypostasis dar. So begann man sich daran zu gewöhnen, von der einen Usia, dem einen göttlichen Wesen, in drei Hypostasen, in drei göttlichen Daseinsformen zu reden. „Aergere sich niemand", schreibt ein zeitgenössischer Theologe, der Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern, „an dem Worte Hypostasis. Die Morgenländer sprechen deshalb von Hypostasen, weil sie damit die für sich vorhandenen und bestehenden Eigentümlichkeiten der Personen (griech. *prósopa*) auszudrücken beabsichtigen." Die Benutzung des Begriffes Prosopon durch den Ketzer Sabellius (s. S. 145) machte die dogmatische Verwertung bedenklich. Aber die Worte des Epiphanius zeigen, daß man auf großen Umwegen und mit anderer Begründung nunmehr da angelangt war, wo schon Tertullian gestanden hatte: man lehrte die Unterscheidung verschiedener göttlicher „Personen" in der einen göttlichen „Substanz".

Die Sache war spruchreif, aber sie scheint nicht in der Weise zum Beschluß erhoben worden zu sein, wie spätere Ueberlieferung es dargestellt hat. Nach der gewöhnlichen Erzählung sollen die 150 Bischöfe, die im Jahre 381 von Kaiser Theodosius zur Ordnung allgemeiner kirchlicher Angelegenheiten nach Konstantinopel berufen wurden, die Urheber des Symbols

gewesen sein, das als

nicäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis

das Dogma von der Dreieinigkeit in seiner endgültigen Fassung enthält. Es lautet:

„Wir glauben an einen Gott, allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, aller sichtbaren wie auch unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den eingeborenen (einzigartigen) Sohn Gottes, den aus dem Vater vor allen Weltzeiten geborenen, Licht aus Licht, wahren Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht gemacht, desselben (oder: gleichen) Wesens mit dem Vater, durch den alle Dinge geworden sind, der um unser, der Menschen und um unseres Heiles willen aus den Himmeln herabgekommen und Fleisch geworden ist aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau und Mensch geworden ist, gekreuzigt für uns unter Pontius Pilatus und gelitten und begraben und auferstanden am dritten Tage nach den Schriften und aufgefahren in die Himmel, sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten Lebendige und Tote, dessen Herrschaft kein Ende ist. Und an den heiligen Geist, der da Herr ist und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der mit Vater und Sohn zusammen angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat. An eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten eine Toten-Auferstehung und (das) Leben der zukünftigen Weltzeit. Amen".

Die gewöhnliche Erzählung über die Entstehung dieses Bekenntnisses ist sicher unrichtig. Wir wissen, daß die Bischöfe in Konstantinopel lediglich das nicänische Symbol bestätigt haben. Auch zeigt der Vergleich, daß unser Symbol keineswegs eine bloße Umarbeitung des Nicänums in dem Sinne ist, daß etwa die Bestimmungen über den heiligen Geist er-

gänzt worden seien. Andrerseits hat unser Symbol eine sich bis in die Einzelheiten erstreckende Aehnlichkeit mit dem Taufbekenntnis, das, wie wir von Bischof Epiphanius wissen, schon 374, also Jahre lang vor der konstantinopolitanischen Synode, in der Gemeinde zu Salamis auf Cypern in kirchlichem Gebrauch war. Die dogmatischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts hatten unter anderem zur Folge, daß man die Taufbekenntnisse, die nach dem Muster des römischen aufgebaut waren, mit nicänischen oder anderen Stichwörtern beschwerte. Epiphanius sagt es selbst, daß die von ihm mitgeteilte Formel dazu gedient habe, die Katechumenen über den Glauben zu belehren. Es ist immer noch das Wahrscheinlichste, daß das sogenannte nicäno-konstantinopolitanische Symbol die Formel des Epiphanius oder eine ihr wesensgleiche in leichter Umarbeitung vorstellt. Unter welchen Umständen es dazu gekommen ist, entzieht sich zur Zeit unserer Kenntnis. Vermutlich haben die Bischöfe der Residenzstadt die neue Formel zu ihrem Symbol, das heißt aber dem des kaiserlichen Hofes, gemacht und ihr dadurch allmählich zu besonderem Ansehen verholfen. Sicher ist, daß in den Akten des Konzils von Chalcedon (451) unser Symbol bereits als von den 150 Bischöfen aufgestellt bezeichnet und dem nicänischen gleich gewertet wird. Seit Justinian ist es im Morgenlande das allgemein gültige Taufsymbol geworden, das es bis zum heutigen Tage geblieben ist. Um dieselbe Zeit hat es unter byzantinischem Hochdruck auch in Rom die uns bekannte alte Formel für einige Jahrhunderte verdrängt (s. o. S. 7).

Das Abendland hatte sich übrigens an der letzten Phase der geschilderten Entwicklung nicht beteiligt. Auf der Synode zu Konstantinopel waren nur morgenländische Bischöfe anwesend. Wahrscheinlich waren die Abendländer, war insbesondere Damasus von Rom, gar nicht einmal aufgefordert worden. Im Abendland ist daher diese Synode, die in der gewöhnlichen Zählung als die zweite allgemeine gilt, als solche lange Zeit

nicht anerkannt worden, und man glaubte dazu um so weniger Veranlassung zu haben, als die Synode bezüglich der Rangstellung des Bischofs von Konstantinopel Beschlüsse gefaßt hat, die dem römischen Bischof nicht zusagten. Erst die allmähliche Anerkennung des nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses als des Reichssymbols hat der Synode von 381 auch für die Abendländer zu einer besonderen Stellung verholfen, die freilich neben der der Synoden von Nicäa und Chalcedon immer etwas gedrückt geblieben ist.

Selbstverständlich haben Synodalbeschlüsse und kaiserliche Erlasse den

## Untergang des Arianismus

nicht zur unmittelbaren Folge gehabt. Aber ein längeres Leben ist ihm in der Reichskirche doch nicht beschieden gewesen. Wären nicht die Goten, deren politischer und militärischer Einfluß seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts von solcher Bedeutung wurde, für ihn in die Schranken getreten, es wäre wohl noch rascher gegangen. Im Westen, wo der Arianismus unseres Wissens niemals besonderen Rückhalt gehabt hatte, war es Justina, die Mutter Kaiser Valentinians II, die ihm zeitweise die Wage hielt. Schon sie aber mußte davon abstehen, in die Tumultszenen, die der Weigerung des Bischofs Ambrosius von Mailand, den Arianern eine Kirche einzuräumen, folgten, zu gunsten ihrer Parteigenossen einzugreifen. Im Osten haben Theodosius und sein Sohn Arkadius energisch durchgegriffen. Den eigentlichen, den strengen Arianern, die man nach ihrem letzten bedeutenden Führer (s. o. S. 202) auch Eunomianer nannte, wurde das Recht, Testamente zu errichten oder in Testamenten berücksichtigt zu werden, gesetzlich genommen, auch gesetzlich verboten, daß sie am Hofe und im Heer Beamtenstellungen bekleiden durften. Die Homöer, die einige Jahre nach der Synode von 381 dem Bischof Nektarius von Konstantinopel das Haus in Brand steckten, wurden um der

befreundeten Goten willen freundlich behandelt. Indessen zog sich der Arianismus allmählich ganz zu den Barbaren hinüber, um unter ihnen eine Wiederbelebung zu erfahren, die freilich einen ganz anderen Charakter trägt. Für diese, dem Polytheismus noch nicht entfremdeten Völker bedeutete schon der arianische Halbgott einen gewaltigen Fortschritt.

Wir kehren noch einmal zu unserem Symbol zurück. Es ist in sich selbst und in seiner Entstehungsgeschichte ein Beweis dafür, daß man die darin versuchte Formulierung nicht ohne weiteres als den Niederschlag nicänischer Theologie ansehen darf. Angesichts gewisser Abschwächungen gegenüber der nicänischen Formel bleibt es mindestens zweifelhaft, ob Athanasius die Formel so, wie sie ist, als sein Bekenntnis, vollends als Taufbekenntnis angenommen haben würde. Das Symbol hat, geschichtlich gesprochen, trotz der Beibehaltung des Homousios, einen stark homöusianischen Anstrich. Der aber entsprach freilich durchaus dem Zug der Theologie. Wer die Schriften der vornehmsten zeitgenössischen Theologen, besonders die der

drei Kappadozier,

des Bruderpaares Basilius von Cäsarea († 379) und Gregors von Nyssa, († nach 394), sowie ihres Freundes Gregors von Nazianz († 390), der einige Jahre auf dem Stuhl von Konstantinopel saß, studiert, wird finden, daß ihnen das Symbol in dieser Fassung nur recht sein konnte. Ihre Schriften vermitteln uns den interessanten Eindruck, daß die theologische Spekulation über die „eine Usia in drei Hypostasen" keineswegs zur Ruhe gekommen ist, daß man vielmehr, nachdem einmal die Grundlage sicher gelegt war, sich wieder freier zu bewegen lernte. Die Kappadozier sind begeisterte Anhänger des Origenes in einer Zeit, da die traditionalistische Richtung in der Kirche bemüht ist, sein Andenken zu schwärzen. Basilius und seinem Freunde verdanken wir eine Blumenlese aus Schriften des Alexandriners, die

um so wertvoller geworden ist, als der Urtext oft nur hier erhalten und unentbehrlich ist zur Kontrolle lateinischer Uebersetzungen, die des Origenes Gedanken oft genug grob entstellt haben. Zumal der Logos- und der Hypostasenlehre ihres Meisters haben sie liebevolle Aufmerksamkeit geschenkt. Bei ihnen vornehmlich finden wir die spekulative Verarbeitung der Lehre vom heiligen Geist und seinem Verhältnis zu Vater und Sohn, die uns zeigt, daß immer noch Reste der alten Unterordnung des Sohnes übrig geblieben sind. Jeder Hypostase wird eine sie auszeichnende Eigenschaft beigelegt: dem Vater das „Ungewordensein", dem Sohn das „Geborensein", dem Geist der „Ausgang", natürlich vom Vater, wie auch das Symbol sagt.

Die trinitarische Spekulation auf morgenländischem Boden hat später zu diesen Gedanken nichts neues hinzuzufügen vermocht. Immer und immer wieder hat man über die Trinität geschrieben. Es ähnelt sich alles bis auf den Ausdruck. Unter den Bildern, die man zur Beleuchtung des Geheimnisses nach wie vor gerne verwendete, ist eines besonders beliebt geworden. „Sieh", schreibt Bischof Eulogius von Alexandrien um 600, „im Vater die Wurzel (des Baumes), im Sohne den Zweig, im Geist die Frucht: denn eine ist die Usia in den Drei". Daß der Vater die „Wurzel der Dreieinigkeit" sei, ist im Bewußtsein der griechischen Kirche immer lebendig geblieben.

## Der Streit um die Wesenseinheit des Sohnes mit der Menschheit.

Daß das auf Erden in Jesus Christus erschienene Göttliche mit der höchsten Gottheit wesenhaft eines sei, wußte man nun. Welcher Art war nun aber das Menschliche an diesem Christus? Ließ sich neben dem vollen Gott auch der volle Mensch wirklich bewähren? Und der volle Mensch war doch nötig, wenn anders wirklich die Erlösung uns Menschen

geschenkt sein sollte. Die logischen Bedürfnisse der Menschen, die gerade einen Gegensatz zwischen den Begriffen Gottheit und Menschheit setzen, und die religiöse Sehnsucht scheinen auf dem Boden dieser antiken griechischen Frömmigkeit in einer unerträglichen und unauslöslichen Spannung bleiben zu sollen. Und so empfand man auch.

Wir sahen (S. 195), daß zu Nicäa das „Mensch geworden" dem „Fleisch geworden" verdeutlichend hinzugefügt worden war. Auch das war nicht schriftgemäß im strengen Sinn des Wortes. „Das Wort wurde Fleisch", hieß es im Evangelium. Die Lucianisten und Arianer hatten es leicht, von ihrem Halbgott auszusagen, daß er eine halbgöttliche Natur (*phýsis*) besessen habe, der die menschlichen Affekte, die leidentlichen Zustände und auch ein an Gott gemessen beschränktes Wissen eigentümlich gewesen sei. Wir besitzen das Glaubensbekenntnis eines Arianers, des Bischofs Eudoxius von Konstantinopel. Darin heißt es vom Sohne, daß er Fleisch, nicht Mensch geworden sei: „Denn er nahm keine menschliche Seele an, sondern wurde Fleisch, auf daß er durch das Fleisch hindurch wie durch einen Vorhang sich uns als Gott erzeige. Nicht sind das zwei Naturen, denn der Mensch (in Christus) war nicht vollkommen, sondern anstatt der Seele war Gott im Fleische; und das Ganze war eine zusammengesetzte Natur."

Ein solcher Standpunkt richtete sich nach allem, was wir erfahren haben, in den Augen der Gläubigen von selbst. Halb Gott, halb Mensch: dabei kam keines der zu wahrenden Interessen zu voller Geltung. Wie aber sollte man sich stellen, wenn von einem Standpunkt aus, dem die Anerkennung der wesenhaften Gottheit in Christus selbstverständliche Voraussetzung war, die Frage nach der Verteilung der Leidens- und Machtzustände in der einen Person aufgeworfen wurde? Leidet, hungert, dürstet nur der Mensch in Christus oder auch der Gott? Tut nur der Gott Wunder oder auch der Mensch? Schon Irenäus und Tertullian hatten darauf mit dem Gott-

menschen geantwortet. Aber Irenäus und Tertullian hatten sich mit den grübelnden Gedanken noch nicht auseinandersetzen können, die die Theologie der späteren Jahrhunderte aufwarf.

Der Bischof

### Apollinaris von Laodicea

in Vorderasien († um 390) hat durch scharfsinnige Erörterungen die Aufmerksamkeit der Theologie, dann auch die der Gemeinden auf diese Frage gerichtet. Ein „Menschgott", so meinte er, ist genau so ein Unding wie ein Bockhirsch oder der Minotaurus der Legende. Neben dem vollen Gott ist der volle Mensch unmöglich. Da nun an jenem festgehalten werden muß, so bleibt nichts übrig, als sich das menschliche Subjekt, das menschlich Persönbildende aus Christus fortzudenken. Die Wesenseinheit des Logos mit der Gottheit bürgt dafür, daß sich nicht unversehens der Arianismus einschleiche. Auch nimmt der Logos nicht einen seelenlosen, sondern einen beseelten menschlichen Leib an, nur daß neben dem sozusagen natürlich-geistigen Prinzip er nunmehr das übernatürlich-geistige bildet. Mit dem beseelten Leibe aber hat sich der Logos zu voller Einheit der Person (*prósōpon, hypóstasis*) verbunden. Es ist nur von einer fleischgewordenen Natur (*mia phýsis*) des Logos-Gottes zu reden. In ihr ist das Fleisch vergottet, es ist ganz in die Natur des Logos aufgenommen worden, es nimmt Teil an der Anbetung, die wir dem Göttlichen schulden. Und diese eine Natur, wie sie als solche Wunder tut, ist auch als solche leidentlichen Zuständen unterworfen.

Auf dem Boden einer Erlösungslehre, wie sie der junge Athanasius in seiner Schrift von der Menschwerdung des Logos vertreten und der spätere Athanasius gegenüber dem Arianismus verfochten hatte, war es nicht leicht, diese Gedanken theoretisch zu widerlegen. Sie dienten dem religiösen Interesse, daß Gott, der volle Gott, auf die Erde herabgekommen

war, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. „Der Tod eines Menschen kann den Tod nicht bezwingen", sagte auch Apollinaris, und so fest auch Athanasius auf dem Satze stehen mochte, daß Gott einen Menschen angenommen habe, wer seine Schriften gelesen hat, der weiß doch, wie oft er mit dem „Fleisch" als einem sehr unpersönlichen Werkzeug operiert. Uebrigens wissen wir nicht, wie er seine zweifellos ablehnende Stellung gegenüber der „Irrlehre" des ihm nahestehenden Laodiceners begründet hat, denn die Echtheit der unter seinem Namen gehenden Gegenschrift ist fast allgemein aufgegeben.

Die Bestreitung übernahmen zunächst die kappadozischen Theologen. Aber was sie vorbrachten, entbehrte der Ueberzeugungskraft. Wo sie wirklich den Menschen betonten, entgingen sie dem Vorwurf nicht, daß sie es über den „von Gott erfüllten" nicht hinausbrächten. Und suchten sie das zu meiden, so näherten sie sich dem entgegengesetzten Extrem, und ihre Aussagen blieben Behauptungen. Sie sprachen von „zwei Naturen", die doch wieder eins sein sollten. Von einer „Vermischung" wollten sie nichts wissen, aber eine „Mischung" sollte stattgefunden haben. Nicht nur eine menschliche Seele, auch einen menschlichen Geist sollte Christus besessen haben, und doch war schließlich auch für sie das wesenhafte Göttliche das Ausschlaggebende in diesem Christus. So ward der Apollinarismus eine Klippe, die zu umschiffen grade den religiös lebendigen Theologen der Zeit am wenigsten gelingen wollte. Wohl kam es schon bald zur kirchlichen Verwerfung. Jene konstantinopolitanische Synode von 381 verdammte, nachdem andere vorangegangen waren, den Apollinarismus, und Kaiser Theodosius drückte bald darauf diesem Urteil das Staatssiegel auf. Das hinderte nicht, daß seine eigentliche Zukunft noch vor ihm lag.

Für eine kurze Zeit wurde freilich das Interesse vom Apollinarismus abgelenkt durch einen Angriff auf die Gottmensch-

heitslehre, der von der sogenannten

antiochenischen Schule

ausging. Wenn man von einer antiochenischen Schule in dieser Zeit redet, so versteht man darunter eine Anzahl von Theologen und Kirchenmännern, die, ohne in Antiochien dauernd ansäßig zu sein, von dorther ihre theologische Bildung bezogen haben, wie man etwa zur alexandrinischen Schule auch die drei Kappadozier rechnet. Der Urheber der antiochenischen Theologie ist Diodor, der als eine der Säulen nicänischer Rechtgläubigkeit in Zeiten der Bedrängnis zu Antiochien eine große Rolle spielte, 378 Bischof von Tarsus wurde, als solcher der konstantinopolitanischen Synode beiwohnte und dem Theodosius als maßgebender Richter in Glaubensfragen galt. Seine gelehrte Arbeit widmete er in erster Linie der Bibelerklärung. Sind von diesen Arbeiten auch nur Bruchstücke erhalten geblieben, so kann doch kein Zweifel sein, daß die im engeren Sinne sogenannte antiochenische Schriftauslegung auf ihn zurückzuführen ist. Im Gegensatz zur alexandrinischen Methode sucht die antiochenische das geschichtliche und grammatische Verständnis der Schrift zu fördern, nicht so, als sollte ein höherer Sinn ausgeschlossen sein, was sich zum mindesten beim Alten Testament von selbst verbot, aber auch bei erbaulicher Verwertung des Neuen Testamentes unmöglich geworden wäre; nur der bewußten Allegorisierung, wie sie die Alexandriner bevorzugten, stellten die Antiochener die nüchterne Betrachtung des Wortsinnes gegenüber. Diodors bedeutendster Schüler, der Bischof Theodor von Mopsueste in Cilicien († 429), der sich an allen kirchlichen Angelegenheiten auf das Regste beteiligt hat, hat die antiochenische Exegese zu der Ausgestaltung gebracht, in der sie Jahrhunderte lang einschneidende Wirkung geübt hat.

Auch auf dem dogmatischen Gebiet waren die Antiochener scharfe Gegner der Alexandriner. Wie in der Exegese der Alle-

gorese, so traten sie hier der Christusmystik, wenn man so sagen darf, entgegen. Ihr christologisches Interesse ist vornehmlich darauf gerichtet, in Christus den vollen Menschen gewahrt zu sehen. Nur so glaubten sie Raum zu gewinnen für eine vorbildliche, sittliche Willensbetätigung. Der Geist Pauls von Samosata (s. S. 182), der ja einst in Antiochien gelehrt hatte, scheint in ihnen lebendig zu werden. Wie Paul glaubten auch sie es ablehnen zu müssen, daß der Logos sich wesenhaft mit dem Menschen vereinigt habe. Aber sie waren gegen Paul im Nachteil. Da sie an der Wesenseinheit des Logos mit der Gottheit im nicänischen Sinne festzuhalten sich gedrungen fühlten, so vermochten sie die Einheitlichkeit der Person nicht aufrechtzuerhalten, obwohl sie es versuchten. Sie sprachen von „zwei Naturen" oder auch „zwei Personen", indem sie Natur (Physis) und Person (Hypostasis) als gleichwertig nahmen, und erweckten so den Schein, als wenn sie von „zwei Söhnen", einem vorweltlichen und einem hier auf Erden wandelnden Gottessohne, redeten. Freilich wollten sie die Einheit der Naturen gewahrt sehen, aber doch nur im uneigentlichen Sinne. Nicht um eine naturhafte Einigung sollte es sich handeln, sondern um eine Einigung, eine Verknüpfung, wie sie aus dem allgemeinen Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem sich ergibt. Der Logos-Gott hat einen vollkommenen Menschen in Besitz genommen, in dem er wie in einem Tempel wohnt. Und trotz der Trennung der Naturen sollte Anbetung nur dem Einen, Ganzen gelten.

Wenn hier Pauls Gedanken in demselben Maße verdunkelt wurden, als diese Theologen die Gottheit Christi substantiell, nicht dynamistisch zu fassen suchten, so lag die starke Betonung der freien Entwicklung religiös-sittlicher Bewährung in Jesus ganz in der Linie des Samosateners. Hier kam den Antiochenern ihre Schriftbetrachtung zu Hilfe. Wenn es Lukas 2, 52 heißt: „Jesus nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade", so glaubten sie das nicht abschwächen zu sollen. „In all

diesem", sagt Theodor, „nahm Jesus zu bei Gott und den Menschen. Die Menschen sahen die Fortschritte, Gott aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugnis und wirkte mit bei den Handlungen." Der Wert der Versuchungsgeschichte lag ihm grade darin, daß Jesus als Mensch wirklich und wahrhaft versucht worden sei. Auch schien ihm das Evangelium deutliche Fingerzeige dafür zu enthalten, daß Christus nicht allwissend im Sinn der Gottheit gewesen sei. Und andrerseits: „Was bedurfte denn die Gottheit des eingeborenen Sohnes der Salbung durch den Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie dessen, um zu lehren, um unbefleckt zu erscheinen?"

Die Dinge verliefen ähnlich wie im arianischen Streit. So lange Lucians Gedanken Eigentum einer theologischen Schule blieben, ertrug man sie. Als aber Arius sie vor die Gemeinde brachte, erhob sich der Sturm. Es fand sich ein neuer Arius, der freilich auch von dem alten als einem erklärten Ketzer sich himmelweit geschieden wußte, und es fand sich ein Schlagwort, das die Gemüter erregte.

Seit 428 war Bischof — wir würden jetzt sagen Patriarch — von Konstantinopel

## Nestorius.

Ihm war es vorbehalten, den in den antiocheniſchen Formulierungen enthaltenen Gegensatz gegen die in weitesten Kreisen als die eigentlich rechtgläubig geltende alexandrinische Theologie kirchlich geltend zu machen. Anlaß zum Aergernis gab ihm das Beiwort „Gottesgebärerin" *(thĕŏtókos)*, mit dem gewisse Theologen schon damals gerne die Jungfrau Maria schmückten. Schon kündet sich wieder die Zeit an, da das Heidentum mit Macht in die Kirche drang, wenn auch unter Verkleidungen, und die alte Göttermutter als Jungfrau Maria ihren Einzug hielt, dem ewigen Sehnen des Menschen nach etwas Weiblichem, Mütterlichem in der Gottheit folgend.

Nachweisbar ist freilich die Bezeichnung erst in der Zeit des Athanasius. Doch soll Origenes sie gebraucht haben, und sicher hätten Irenäus, ja schon Ignatius daran keinen Anstoß genommen. Warum man sie betonte, zeigt uns die pathetische Frage Gregors von Nyssa: „Wer möchte es wohl wagen, die heilige Jungfrau, die Gottesgebärerin, auch Menschengebärerin zu nennen"? Es war der Gegensatz gegen die Lehre vom „gotterfüllten Menschen", der dem Schlagwort zu seiner Bedeutung verhalf.

Nun begab es sich, daß ein Presbyter des Nestorius, der wie er selbst in Antiochien unterrichtet worden war, in einer Predigt die Sätze aufstellte: „Gottesgebärerin soll niemand die Maria nennen; denn Maria war ein Mensch; und ein Mensch kann nicht Gott gebären." Das erregte Aufsehen. Nestorius nahm sich des von ihm wert gehaltenen Mannes an. Der Geschichtsschreiber, dem wir den Bericht verdanken, sagt ausdrücklich, daß er sich dabei nichts Böses gedacht habe. „Mir scheint nicht, daß Nestorius Paul von Samosata nacheifern und in dem Herrn einen bloßen Menschen sehen wollte; aber den Ausdruck (Gottesgebärerin) scheute er wie einen Popanz". Maria eine Gottesgebärerin? Dann dürfe ja auch ein Heide von Göttermüttern reden. „Nein, mein Bester", schrieb Nestorius an einen befreundeten Bischof, „Maria hat nicht Gott geboren, das Geschöpf nicht den Unerschaffenen, sondern den Menschen, der der Gottheit Werkzeug ist. Der heilige Geist hat nicht den Logos geschaffen, sondern er hat für ihn aus der Jungfrau einen Tempel gebildet, den er bewohnen sollte. Dieses Kleid, dessen er sich bedient, ehre ich um dessen willen, der darin verborgen und davon unabtrennbar ist. Ich trenne die Naturen und eine die Verehrung. Der im Leibe der Maria gestaltet wurde, war nicht selbst Gott, sondern Gott hat ihn angenommen, und wegen des Annehmenden wird auch der Angenommene Gott genannt."

Antiochenische Formeln, wie man sieht, und denen Pauls

sicherlich wesensverwandt. Die Gegner haben natürlich behauptet, Nestorius habe mit roher Hand in das Geheimnis der Religion eindringen wollen. Aber weder seine Worte noch seine Taten berechtigen zu dieser Annahme. Nicht als wäre er ein geistreicher Vertreter tieferfaßter, theologisch durchdachter Weltanschauung gewesen. Wenn er vorschlug, man solle nicht Gottesgebärerin, auch nicht Menschengebärerin, sondern Christusgebärerin sagen, so erinnert dieser Einfall an die schwächlichen Vermittlungen, mit denen die Homöer die Frage nach der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus der Welt schaffen wollten. Es war das Unglück des Nestorius, daß er einen ihm geistig in jeder Beziehung überlegenen Gegner fand, der noch dazu Patriarch von Alexandrien war und die Gelegenheit, dem unbequemen konstantinopolitanischen Nebenbuhler am Zeuge zu flicken, begierig aufgriff. Wir stehen in der Zeit, da man die dogmatischen Gegensätze nicht mehr versteht, wenn man sich der Rivalitäten zwischen den großen Bischöfen nicht fortgesetzt erinnert.

Der Bischof

## Cyrill von Alexandrien

besaß die Eigenschaften, die den politischen und besonders den kirchenpolitischen Erfolg zu erleichtern pflegen, in hohem Maße. Er war schlau und gewandt, ein Meister im Ueberschauen und Ausnutzen von Situationen, rücksichtslos in der Wahl seiner Mittel bis zur Gewalttätigkeit, wenn es galt, den Gegner zu zerschmettern. Der Behörde war seine Wahl (412) nicht genehm gewesen; man fürchtete, daß der neue Bischof, der als Brudersohn des verstorbenen keine unbekannte Persönlichkeit war, sich Uebergriffe gestatten möchte. Und diese Furcht war nicht unbegründet. Cyrill hat jeden Anlaß benutzt, um der Behörde zu zeigen, daß er der Herr in Alexandrien sei. Man gibt ihm die Ermordung der edlen Philosophin Hypatia schuld. Mit Unrecht, sofern er die Schandtat gewiß

nicht angeordnet hat. Aber der Lektor und die Kirchendiener, denen sie zur Last fällt, haben zum mindesten gewußt, daß die Philosophin dem Erzbischof ein Dorn im Auge war, schon weil sie ihren Einfluß beim Präfekten gegen ihn ausgespielt hatte. Alle apologetischen Bemühungen können Cyrill nicht von der Schuld befreien, daß er durch sein ganzes Auftreten zu der Entfesselung des alexandrinischen Pöbels, die mehrfach üble Folgen zeitigte, wenigstens indirekt beigetragen hat. Bei Hofe hat ihm das anscheinend nicht geschadet. Kaiser Theodosius, nunmehr der Jüngere, und seine, die Regierungsgeschäfte stark beeinflussende Schwester Pulcheria waren mehr geneigt, auf den Bischof als auf den Präfekten zu hören.

Der Theologe Cyrill nimmt unter den Lehrern der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag einen besonderen Ehrenplatz ein. Man rühmt ihm nach, daß er dem Irrtum gegenüber die rechte Lehre von der Dreieinigkeit endgültig dargelegt und verteidigt habe. Und wirklich dürfen seine Ausführungen in dieser Beziehung als Besiegelung einer abgeschlossenen Entwickelung gelten. Nicht ganz so steht es in der Christologie. Zwar ist auch auf diesem Gebiete seine Rechtgläubigkeit niemals bestritten worden, und der Historiker hat mit dieser Tatsache zu rechnen. Aber die Frage ist nicht ganz unberechtigt, ob nicht Cyrills Christologie Spuren einer Verwandtschaft mit dem Apollinarismus trägt, trotzdem er selbst ihn mit voller Ueberzeugung abgelehnt hat. Diese Frage ist jedenfalls nicht schon durch den Hinweis als erledigt zu betrachten, daß Cyrill im Eifer des Gefechtes gegen den ihm gänzlich heterogenen Nestorius zu Formeln gegriffen habe, die ihn über die Linie des Erlaubten hinausführten. Dennoch aber muß ihm die Lage, in der er sich befand, zu gute kommen. Hätte er im Kampf gegen den Apollinarismus gestanden, so würde er geschrieben haben wie die Kappadozier; ja, seine Ausdrucksweise berechtigt zu der Annahme, daß seine Kritik fester und sicherer gewesen wäre. Nun aber ist seine ganze

Gedankenarbeit durch den Gegensatz gegen die Antiochener bestimmt. Also ist sie auch von denselben Voraussetzungen getragen, in denen die älteren Alexandriner und die Kappadozier sich mit Apollinaris einig wußten gegenüber jeder Christologie, die die wesenhafte Einheit des menschgewordenen Erlösers mit der zweiten Person der Trinität leugnete.

„Gott wurde Mensch, damit wir Gott würden", ist das Zentrum auch seiner Gedankenbildung, und die Vernachlässigung des individuell-menschlichen in Christus teilt er mit seinen theologischen Geistesverwandten. Der Logos-Gott ist mit der Menschennatur, die er angenommen hat, dasselbe eine unzerreißbare Subjekt geblieben, das er vorher war. Die „naturhafte Einigung" ist nicht Vermischung, wenn auch die „beiden Naturen" „nur theoretisch" unterschieden werden können. Den Angriffen, denen solche Redewendungen von beiden Seiten ausgesetzt waren, vermochte Cyrill nur zu begegnen mit einer Fassung des Begriffes „Natur", die von allem Individuellen und Persönlichen absah. Nur so wird die Behauptung erklärlich, daß vor der Menschwerdung zwei Naturen, nämlich die göttliche und die menschliche, da waren, nach der Menschwerdung aber nur eine, oder, wie Cyrill es mit den Worten eines von ihm — bezeichnender Weise — für athanasianisch gehaltenen, in Wirklichkeit von Apollinaris stammenden Glaubensbekenntnisses ausgedrückt hat: „eine, fleischgewordene, Natur des Logos-Gottes." Die „Natur" ist dabei ganz als ein „Allgemeines" im Sinn der Logik gedacht. Die gottmenschliche Natur ist eben etwas Neues gegenüber der göttlichen und der menschlichen, die menschliche sozusagen nur das Kleid des Logos. Christus ist kein Mensch wie Petrus und Paulus, er ist der Anfänger einer neuen Menschheit. Dabei hängt für Cyrill alles daran, daß Christus die vollständige Menschennatur angenommen habe, und hierin unterscheidet er sich vielleicht am deutlichsten von Apollinaris. So konnte er auch einer gegenseitigen Mitteilung der Eigen-

schaften der göttlichen und der menschlichen Natur im Erlöser das Wort reden und dabei die Gefahr der Vermischung wenigstens für seinen Glauben vermeiden.

Cyrill ergriff sofort, nachdem er von der Predigt jenes konstantinopolitanischen Presbyters gegen die Gottesgebärerin und von der Unterstützung, die sie bei Nestorius fand, gehört hatte, gegen die Ketzer Partei. Die beiden Gegner anathematisieren sich übers Meer hinüber in weitschweifigen, langatmigen Formeln, Cyrill mit der sicheren Ruhe des im Besitz Befindlichen, Nestorius leidenschaftlich aufgeregt. Neues wird nicht geboten. Wir können darüber hinweggehen.

Die Szene wird zum Tribunal. Der Kaiser, der dem Bischof seiner Reichshauptstadt den Rücken stärkt, ist bereit, die Entscheidung durch eine allgemeine — es ist die dritte — Synode herbeizuführen, die er für Sommer 431 nach

Ephesus

einberuft. Geschickt vorbereitet und geleitet hätte diese Synode für Nestorius ausfallen können, der die Sympathieen besonders der syrischen Bischöfe, unter Leitung des Antiocheners, besaß. Aber diese syrischen Bischöfe fehlten noch, als das Konzil auf Betreiben des Alexandriners, der an dem Bischof von Ephesus einen Bundesgenossen fand, trotzdem Nestorius und der kaiserliche Kommissar protestierten, eröffnet wurde. Cyrill läßt seinen Gegner absetzen. Dann treffen die Syrer ein. Sie setzen Cyrill ab. Endlich erscheinen die Abgesandten des Papstes Cölestin und entscheiden durch ihr Votum für Cyrill, der inzwischen nichts, auch nicht das Geld, gespart hatte, um für sich Stimmung zu machen. Der Kaiser glaubt beiden Parteien gerecht werden zu müssen, indem er Cyrill wie Nestorius, dazu den Epheser, des Amtes für verlustig erklärt. Nur dem Nestorius hat das geschadet, der freiwillig in ein Kloster ging. Der Alexandriner war bald wieder oben auf.

Die Synode von Ephesus hat der religiösen Verehrung der Maria als der Gottesmutter zu endgültiger Anerkennung verholfen. Nicht die Theologen allein, mehr noch das Volk war daran interessiert. Als Cyrill das Lob der Gottesgebärerin in überschwänglichen Worten verkündigte, jauchzte draußen die Menge über die Entscheidung. An dem Tage, da das Urteil über Nestorius gefällt werden sollte, harrten Tausende vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein. Lauter Jubel entstand, als die Verdammung bekannt wurde. „Der Feind der Jungfrau ist besiegt; Ehre sei der großen, erhabenen, ruhmreichen Mutter Gottes." Mit Fackeln begleitete man die Bischöfe in ihre Wohnungen. Freudenfeuer waren am Wege angezündet. Es sind noch nicht vier Jahrhunderte vergangen, seit die erregte Menge in Ephesus den Apostel fast gesteinigt hätte: „Groß ist die Diana der Epheser!" Jetzt gilt der Ruf der Maria.

Die theologischen Verhandlungen der nächsten Jahre überklebten den Riß zwischen den Parteien. Der Friede schien wiederhergestellt. Cyrill war tot († 444). Da flammte plötzlich der Streit von neuem auf. Kein unvorsichtiger Heißsporn war es, der das Oel ins Feuer goß. Ein braves, ehrliches, vielleicht beschränktes Gemüt gab den Anlaß zur entscheidenden Schlacht. Der Klostervorsteher

Eutyches

in Konstantinopel, einer der eifrigsten Anhänger Cyrills, nun schon ein alter Mann, hatte eine unvorsichtige Aeußerung getan. Mein Gott, meinte er, ist nicht gleichen Wesens mit uns, er hat nicht eines Menschen Leib, nur einen menschenähnlichen gehabt, und die menschliche Natur ist in ihm vergottet gewesen. Da war es ausgesprochen, was böswillige Zungen längst den Gegnern zugeschoben, was theologische Feinheit immer wieder zurückgewiesen hatte: Apollinarismus, sogar in vergröberter Form! Auf einer hauptstädtischen

Synode, die unter dem Vorsitz des Patriarchen Flavian im Jahre 448 stattfand, verklauselte Eutyches seine Worte. Er glaubte nur folgerichtig zu handeln, wenn er, dem Alexandriner folgend, zwar von zwei Naturen vor der Menschwerdung redete, nach der Menschwerdung aber nur eine gelten lassen wollte und daraus den Schluß zog: der von der Jungfrau Geborene ist nicht gleichen Wesens (Homousios) mit uns. Aber einmütig trat man ihm entgegen. Der kaiserliche Kommissar unterwarf ihn einem scharfen Verhör und machte die Anerkennung „zweier Naturen" auch n a c h der Menschwerdung zur Bedingung der Rechtgläubigkeit. Da Eutyches diese Anerkennung weigerte, beschlossen die Bischöfe, „seine Verkehrtheit beweinend, um Christi willen, den er geschmäht hatte, daß er abgesetzt sein solle von allem priesterlichen Amt, ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Kirche und beraubt seiner klösterlichen Vorsteherschaft."

Aber es ging ihm wie dem Arius. Er hatte einen mächtigen Gönner. Der Nachfolger Cyrills, Dioskur von Alexandrien, nahm sich seiner an. An der Person seines Schützlings mag dem ehrgeizigen und brutalen Manne nicht sonderlich gelegen gewesen sein. Um so wichtiger war es ihm, ihn gegen seinen konstantinopolitanischen Kollegen auszuspielen. Die kirchliche Rivalität zwischen Alexandrien und der Reichshauptstadt ist auf dem Höhepunkt angelangt, und Dioskur wußte, daß Flavian bei Hofe nicht beliebt war. Eutyches gelang es, dem Kaiser seine Rechtgläubigkeit als unschuldig verdächtigt hinzustellen, und Theodosius verlangte von seinem Patriarchen gradezu ein Rechtfertigungsbekenntnis.

Dieses Bekenntnis ist für uns von großem Interesse, weil es die Vorstufe dessen ist, was nur wenig später zu Chalcedon zum Symbol erhoben worden ist. Flavian bezieht sich darin auf die Synoden von Nicäa, von Konstantinopel und von Ephesus; er unterläßt auch nicht, den Bischof Cyrill „hochseligen Andenkens" als Eideshelfer anzurufen, und fährt

dann fort:

„Wir verkünden unseren einen Herrn Jesus Christus als vor aller Zeit aus Gottvater anfangslos geboren nach der Gottheit, denselben am Ende der Tage um unser und unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau (geboren) nach der Menschheit vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen zufolge Annahme einer vernünftigen Seele und eines Leibes, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit der Mutter nach der Menschheit. Und indem wir diesen Christus nach der Fleischwerdung aus der heiligen Jungfrau und Menschwerdung in zwei Naturen bekennen, in einer Daseinsform *(hypóstasis)* und einer Person *(prósōpōn)*. bekennen wir einen Christus, einen Sohn, einen Herrn. Auch wollen wir nicht wehren, von einer Natur des Logos-Gottes zu reden, freilich der fleisch- und menschgewordenen. Die aber, die von zwei Söhnen oder zwei Daseinsformen oder zwei Personen sprechen, und nicht einen und denselben Herrn Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes verkündigen, verfluchen wir und achten sie als fremd der Kirche."

Wie man seinerzeit in der trinitarischen Frage zwischen Usia und Hypostasis, Wesen und Daseinsform (Person), unterschieden hatte, so begann man jetzt zwischen Hypostasis und Physis, Daseinsform (Person) und Natur zu unterscheiden und damit eine Basis zu schaffen, auf der, wie wir sehen werden, eine Verständigung angestrebt werden konnte.

Zunächst freilich platzten die Gegensätze noch einmal scharf aufeinander. Dioskur erfocht auf einer zweiten, von Theodosius ökumenisch berufenen Synode zu Ephesus, auf der er den Vorsitz führte und die ganz unter dem Drucke seines ungestümen Willens und der Roheit der ihn von Aegypten her begleitenden ungebildeten Mönchsscharen stand, einen Augenblicksieg. Die Führer der antiochenischen Richtung, darunter der gelehrte und angesehene Bischof Theodoret von Cyrus,

wurden abgesetzt. Selbstverständlich auch Flavian, den man tätlich mißhandelte und der wenige Tage nach der Synode starb.

Die römischen Legaten hatten auf der „Räubersynode", wie der damals amtierende

Papst Leo I.

die Versammlung genannt hat, die als ökumenische Synode niemals anerkannt worden ist, nicht zu Worte kommen können. So war auch ein Brief nicht verlesen worden, den Leo kurz vorher an Flavian gerichtet hatte und in dem er dem Konstantinopolitaner auseinandergesetzt hatte, daß durch die drei Sätze des Symbols, in denen der Glaube an Vater, Sohn und Geist bekannt wird, eigentlich jede Häresie, also auch die des Eutyches, überwunden werde. Geht der Papst auf die Frage, die Eutyches aufgeworfen hatte, näher ein, so geschieht es nur, um das auseinanderzulegen, was im Symbol beschlossen liegt. Und nun bildet er Sätze, deren teilweise wörtliche Uebereinstimmung mit denen Tertullians es uns ins Gedächtnis ruft, daß schon dieser Theologe (s. S. 147) dem Praxeas gegenüber die Lehre von den zwei Wesenheiten — Gott und Mensch — in der einen Person Christus verfochten hatte. „Indem die Eigentümlichkeit einer jeden Natur *(natura)* und Wesenheit *(substantia)* gewahrt bleibt und zu einer Person *(persona)* zusammengeht, ist von der Majestät die Niedrigkeit, von der Kraft die Schwäche, von der Ewigkeit die Sterblichkeit aufgenommen worden." „Jede der beiden Daseinsformen *(forma)* wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist: das Wort *(verbum*, d. i. *logos)* wirkt, was des Wortes ist, und das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt Schmähungen." „Um dieser Einheit der Person in den beiden Naturen willen liest man sowohl, daß der Sohn des Menschen vom Himmel herabgestiegen (Joh. 3, 13), während doch der Sohn Gottes aus der Jungfrau Fleisch angenommen hat, als:

der Sohn Gottes sei begraben und gekreuzigt worden (1. Kor. 2, 8), während er doch nicht in der Gottheit, sondern in der Schwäche menschlicher Natur gelitten hat."

Dieser Brief war bestimmt, eine große Rolle zu spielen. Sehr bald nach jener ephesinischen Synode schlug die Stimmung bei Hofe völlig um. Schon Theodosius empfand das bedrohliche Anwachsen der Machtstellung des Alexandriners sehr unliebsam. Im Juli 450 starb er. Sein Nachfolger Marcian, ein tapferer Haudegen, vertraute in kirchenpolitischen Dingen seiner Frau, der Schwester des Theodosius. Pulcheria aber stand schon seit einiger Zeit mit dem römischen Bischof in Verbindung, und dieser drängte auf Entscheidung, die er am liebsten einer auf italienischem Boden abzuhaltenden Synode überlassen gesehen hätte. Er mußte zufrieden sein, als der Kaiser die Versammlung nach Nicäa einberief, um sie dann ganz in die Nähe seiner Hauptstadt, nach

Chalcedon

zu verlegen.

Etwa 600 Bischöfe kamen zusammen; aus dem Abendlande, abgesehen von zwei, vielleicht zufällig anwesenden Afrikanern, wieder nur die Vertreter des römischen Bischofs. Diesmal aber hatten sie die geistige Führung, wenn auch die kaiserlichen Kommissare die Verhandlungen in der Regel leiteten. Die sorgfältig geführten Verhandlungsberichte gestatten uns die genauesten Einblicke in den Gang des Konzils, das außer über die dogmatische Frage auch über zahlreiche kirchenrechtliche wichtige Entscheidungen getroffen hat. Dioskur war von Anfang an im Nachteil. Nur auf der Anklagebank wollte man ihn dulden. Am Schluß der ersten Sitzung schon war man sich einig, daß er abzusetzen sei, nicht eigentlich wegen Häresie, sondern um der Anklagen willen, die gegen seine Person und das unregelmäßige Verfahren auf der Räubersynode vorgebracht wurden. Er gab seine Sache verloren,

kam nicht wieder, ließ wiederholte Vorladungen unbeachtet und wurde schließlich abgesetzt und nach Paphlagonien verbannt.

In der fünften Sitzung am 22. Oktober 451 kam es zu der denkwürdigen Entscheidung über das Dogma. Vor der Sitzung hatten Sonderberatungen stattgefunden. Dabei hatte sich ergeben, daß die römischen Legaten darauf bestanden, den Lehrbrief Leos an Flavian als glaubensverbindliche Urkunde neben die Beschlüsse von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus gestellt zu sehen. So leicht war das doch nicht durchzusetzen. Der neue Patriarch von Konstantinopel, Anatolius, der den Mantel nach dem Winde zu hängen verstand, hatte zwar Dioskur, dem er von Haus aus verpflichtet war, fallen gelassen. Immerhin war er nicht gewillt, ohne Not dem Römer das Spiel ganz in die Hände zu geben. Er hatte eine Formel entworfen, in der zwar auch von „zwei Naturen" die Rede war, aber nur sofern der Gottmensch „aus zwei Naturen", nicht aber „in zwei Naturen" bestehe. Das war cyrillische Theologie, und kein Zweifel, daß weitaus die Mehrzahl der Bischöfe darin den richtigen Ausdruck ihres Glaubens fanden. Aber an den Formulierungen des päpstlichen Briefes gemessen, fiel es ab, und vor allem war keine Gewähr für die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften geboten, auf die der Papst solches Gewicht gelegt hatte.

Nun stellten die Kommissare die Frage, ob denn die Synodalen, da sie doch die Rechtgläubigkeit der Ausführungen im Briefe Leos nicht bestritten hätten, nicht geneigt seien, die Hauptsache, daß in dem einen Christus zwei Naturen wirklich und unvermischt vorhanden seien, anzuerkennen. Die Mehrheit beharrte bei ihrem Widerspruch. Da holte man vom Kaiser besondere Instruktion. Diese lautete unmißverständlich dahin, daß eine bestimmte und feste Erklärung über den Glauben abzugeben sei, widrigenfalls im Abendlande eine Synode abgehalten werden müsse. Die Bischöfe beteuerten

von neuem, daß sie gegen den Lehrbrief nichts einzuwenden hätten. „Wie Leo, nicht wie Dioskur", riefen sie, „glauben wir." Aber der Aufnahme der entscheidenden Sätze in die Glaubensformel widersetzten sie sich nach wie vor. Ein kecker Synodale rief: „Wer die Formel (des Anatolius) nicht unterschreiben will, der mag nach Rom gehen." Hier nun ist eine Lücke in den Akten. Wo sie wieder einsetzen, heißt es, sämtliche Synodalen hätten nun selbst um das Zusammentreten der Kommission gebeten, die, wie der Kaiser gewünscht hatte, über eine neue Formel beraten sollte. Es war eine Kommission von 23 Mitgliedern, natürlich die päpstlichen Legaten an erster Stelle, aber auch Anatolius, dem weiterer Widerstand zwecklos scheinen mochte. Man tagte in der Kapelle der heiligen Euphemia. Wie lange, steht nicht in den Akten. Endlich kam man zurück, und der Archidiakon Aëtius, erster Notar der Synode, verlas den Entwurf eines Konzilsbeschlusses, dessen für uns wichtigste Stelle also lautet:

„Folgend also den heiligen Vätern bekennen wir alle einstimmig einen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, vollständig in der Gottheit und denselben vollständig in der Menschheit, wahrhaft Gott und denselben wahrhaft Mensch, aus vernünftiger Seele und Leib (bestehend), gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, in allem uns ähnlich, ausgenommen die Sünde; vor aller Zeit aus dem Vater geboren nach der Gottheit, denselben am Ende der Tage um unser und unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, (geboren) nach der Menschheit, einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zerreißung und ohne Zertrennung erkannt; indem der Unterschied der Naturen keineswegs um der Einigung willen aufgehoben, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder Na-

tur gewahrt ist und beide zu einer Person *(prósōpōn)* und einer Daseinsform *(hypóstasis)* zusammengehen; nicht einen in zwei Personen zertrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gottes Wort, Herrn, Jesus Christus, wie die Propheten von alters von ihm (verkündet) und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Symbol der Väter es uns überliefert hat."

In der sechsten Sitzung, am 25. Oktober, waren Kaiser und Kaiserin persönlich zugegen. Der Kaiser fragte, ob in der zu Beginn der Sitzung verlesenen Formel der Glaube Aller ausgedrückt sei. Zurufe von allen Seiten bestätigten es: „Wir alle glauben so! Wir haben einstimmig unterschrieben! Wir sind alle rechtgläubig! Dies ist der Glaube der Väter, der Glaube der Apostel, der Glaube der Rechtgläubigen, dieser Glaube hat die Welt gerettet! Heil Marcian! Heil dem neuen Konstantin, dem neuen Paulus, dem neuen David! Ihr seid der Friede der Welt! Du hast den rechten Glauben gestärkt! Viele Jahre der Kaiserin! Ihr seid die Leuchten des rechten Glaubens! Nun herrscht überall Friede! Marcian ist der neue Konstantin, Pulcheria die neue Helena!" So ging es eine ganze Weile weiter. Der Kaiser aber dankte Christus, daß die Einigkeit in der Religion hergestellt sei, und drohte allen mit schweren Strafen, die wieder Streitigkeiten über den Glauben erregen würden. Chalcedon erhob er zum Range einer Metropolis.

War's denn nun wirklich zu Ende? Gab die aus Flavians, Anatolius' und Leos Sätzen zusammengetragene Formel wirklich den allgemeinen Glauben wieder? „Eine unsichtbare Grenze", sagt der Geschichtsschreiber Roms in der Kaiserzeit, Edward Gibbon, „war zwischen der Häresie des Apollinaris und dem Glauben Cyrills gezogen und der Weg zum Paradiese, eine Brücke, so scharf wie ein Rasiermesser, über den Abgrund gespannt worden von der Meisterhand des theo-

logischen Künstlers." Aber dieser Künstler saß weit weg in Rom, und im Orient dachte man nicht daran, sich von ihm den Glauben vorschreiben zu lassen. Mochten die Bischöfe unter kaiserlichem Drucke nachgegeben haben. In den Provinzen, die wie Aegypten, Palästina, Syrien in so vieler Beziehung ihre eigenen Wege gingen, empfing man sie schlecht, als sie nach Hause zurückkehrten. Der „Lehrbrief Leos" und das „Symbol der Synode" erregten fanatischen Haß. Ein palästinensischer Abt ging mit dem päpstlichen Schriftstück zu den Gräbern der Väter und fragte, ob er es annehmen dürfe. Und eine Stimme aus dem Grabe rief: „Verflucht sei der gottlose Leo, der Seelenräuber, verflucht sein unheilvoller Brief! Verflucht auch Marcian und die gottlose Pulcheria, verflucht Chalcedon und sein Symbol und alle, die ihm gehorchen, verflucht, wer in Christus, dem Sohne Gottes, nach der Einigung zwei Naturen bekennt." Das war eine andere Antwort, als sie die Bischöfe auf der Synode gegeben hatten.

So ist die Formel von Chalcedon, die die Parteien einigen sollte, in Wirklichkeit die Brandfackel geworden, die fortgesetzten Streit und dauernde Uneinigkeit in der orientalischen Kirche entfacht hat. Hie zwei Naturen *(dyo physeis)*, hie eine Natur *(mia, mönë physis)*, hieß fortab das Feldgeschrei, und

## Dyophysiten und Monophysiten

sahen die einen in den anderen die schlimmsten Ketzer. Die „eine Natur" wurde zum Stichwort einer weitverbreiteten und vielverzweigten Richtung, die, indem sie glaubenseifrig den Sohn der Gottesgebärerin zu ehren meinte und die Verehrung des „Götzenbildes mit den zwei Gesichtern" entrüstet ablehnte, die durch die kirchlichen Formeln wenigstens äußerlich aufrechterhaltene Fühlung mit dem Menschgeborenen zu verlieren drohte.

Im Rahmen unserer allgemeinen Betrachtung brauchen wir den Einzelheiten dieses Streites nicht nachzugehen. Wir lernen nichts neues daraus. So gewiß man von inhaltlicher

Verwandtschaft zwischen Arianismus und Monophysitismus nicht reden kann, formell bietet die geschichtliche Entwickelung doch manche Parallele. Wie dort auf Lucian von Antiochien, so kann man hier auf Apollinaris von Laodicea als geistigen Ahnherrn verweisen. Wie in jenem Streit alle der nicänischen Formel Widerpart haltenden Gruppen an Origenes ihren Kronzeugen zu finden glaubten, so die Monophysiten an Cyrill von Alexandrien. Und wie nur ein an Origenes geschultes Geschlecht dem nicänischen Stichwort schließlich zum Siege zu verhelfen vermochte, so bedurfte es auch bei dem chalcedonensischen Stichwort des Rückgangs auf Cyrill, um ihm wenigstens die offizielle Anerkennung zu erringen.

Hier allerdings endigt die Parallele. Das nicänische Stichwort hat sich wirklich durchzusetzen vermocht. Alle Parteien wußten sich in dem Gedanken einig, daß die zweite Person der Dreieinigkeit desselben Wesens sei mit der ersten. Man sollte denken, daß sich auch alle Parteien darauf hätten einigen können, daß dem „Wesensgleich mit dem Vater" der trinitarischen Betrachtung das „Wesensgleich mit uns" der christologischen entspreche. Auch stieß sich die orientalische Frömmigkeit nicht eigentlich an dieser Formel: denn daß Christus wahrer Mensch gewesen sei, das zog man bis weit auf den linken Flügel hinüber nicht in Zweifel. Aber wenn das „Wesensgleich" der neuen Formel das „Wesensgleich" der alten an sich willkommen ergänzte, ja die dem frommen Sinn unentbehrliche Ineinsschauung des Göttlichen und Menschlichen in der einen Person des Heilandes sogar erleichterte, so ist die in den Gegenüberstellungen der Zweinaturenlehre mit einer gewissen schulmäßigen Kühle vollzogene Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen naiv empfindenden Gemütern gar nicht, anderen aber nur dann eingegangen, wenn sie sich klar zu machen im stande waren, daß über der so sauber dargelegten Trennung der Naturen die Einheit von Person und Seinsweise nicht verloren zu gehen brauche.

Das darzulegen ist den orthodox sein wollenden Theologen im Orient immer eine saure Arbeit geblieben; scholastische Haarspaltereien haben wirkliche Gründe ersetzen müssen. Dabei zeigte sich stets von neuem, wie gering doch das religiöse Interesse an der Menschheit Christi war, wenn man den Begriff im Sinn des individuellen Menschen faßte. Das „in zwei Naturen" wollte einem Denken nicht eingehen, dem der von der kirchlichen Ueberlieferung geheiligte Gedanke der „einen fleischgewordenen Natur des Logos-Gottes" geläufig war.

So war und blieb die neue Formel weitesten Kreisen in der morgenländischen Kirche ein Greuel. Es blieb auch unvergessen, daß sie — und zwar in ganz anderer Weise als die freilich auch unter abendländischem Einfluß zustande gekommene nicänische Formel — ein abendländisches, mehr noch, ein römisches Gewächs war. Sie wurde als solches dauernd selbst von denen empfunden, deren religiöse und theologische Beweglichkeit ihnen sonst vielleicht gestattet haben würde, sich die Formel nach den eigenen Bedürfnissen zurechtzulegen, während sie Boden eigentlich nur bei solchen finden konnte, denen die Aufrechterhaltung eines guten Einvernehmens mit Rom über die Wahrung des Friedens und der Einigkeit in den östlichen Provinzen des Reiches ging.

Wir heben aus der weiteren Entwickelung nur noch ein Moment heraus, das das Gesagte zu beleuchten dienen kann: die Lehre von den

zwei Willen

des Gottmenschen, die auf der sechsten allgemeinen Synode zu Konstantinopel 681 beschlossen und somit zum Dogma erhoben worden ist. Gewiß kann man sagen, daß es nur eine weitere Folgerung aus jenen schulmäßigen Unterscheidungen ist, wenn nunmehr anerkannt werden soll, daß jede der beiden Naturen im Gottmenschen auch ihren eigenen Willen haben und be-

tätigen soll. Aber sofern die Einheit des Willens für die doch einmal vorausgesetzte Einheit der Person unentbehrlich zu sein scheint, wird nirgends so deutlich wie hier, bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten die den religiösen Nährboden verlassende rein logische Konstruktion verführen konnte. Wirklich zeigt auch der Konzilsbeschluß, daß man die Scheidung streng durchzuführen gar nicht imstande war. Man hat auf die zwei „natürlichen Willen und Wirkungsweisen" die chalcedonensischen Bezeichnungen des Naturenverhältnisses angewendet. Die beiden, den Naturen zukommenden Willen sollen einander nicht entgegengesetzt sein, vielmehr ist der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen untergeordnet, leistet ihm Folge; denn es mußte der Wille des Fleisches sich bewegen, aber unterworfen sein dem göttlichen. „Denn wie sein Fleisch des Logos-Gottes Fleisch genannt wird und ist, so wird auch der natürliche Wille seines Fleisches der eigene Wille des Logos-Gottes genannt und ist es; und wie sein heiliges, fleckenloses, beseeltes Fleisch bei der Vergottung nicht aufgehoben wurde, sondern in seinen eigenen Schranken und Verhältnissen blieb, so wurde auch der menschliche Wille bei der Vergottung nicht aufgehoben, sondern erhalten." Daß ein Wille, der einem anderen überhaupt nicht entgegengesetzt sein kann, kein wirklicher Wille ist, war den Vätern gewiß nicht verborgen, aber sie brachten ihre Einsicht der verführerischen Folgerichtigkeit zum Opfer. In dem Kampf, der der Entscheidung voranging, hatte selbst ein Papst, Honorius I, auf der Gegenseite gestanden, und das Konzil hat über den inzwischen Verstorbenen das Anathem gesprochen.

Mit solchen Erörterungen sind wir an die Grenze des Gebietes gelangt, auf dem wir uns mit innerer Anteilnahme noch bewegen können, wenn wir sie nicht bereits überschritten haben. Es wird uns ohnehin schwer genug, uns eine ausreichende Vorstellung von der dogmatischen Erhitzung der Gemüter zu machen, die für die morgenländische Kirche dama-

liger Zeit so charakteristisch ist und von der schon Gregor von Nyssa schrieb:

„Die ganze Stadt ist voll von derlei Kram, Gassen, Märkte und freie Plätze. Fragst du Trödler, Wechsler oder Gemüsehändler nach dem Warenpreis, so reden sie dir von „gezeugt" und „ungezeugt". Willst du wissen, was das Brot kostet, so lautet die Antwort: „Der Vater ist größer als der Sohn, und der Sohn ist ihm untertan". Fragst du den Badeknecht, ob das Bad bereit sei, so setzt er dir auseinander, daß der Sohn aus Nichtseiendem entstanden sei. Wie soll man solch ein Uebel nennen, Verrücktheit, Wahnsinn oder sonstwie, wodurch der gesunde Verstand dem Menschen ganz abhanden gekommen zu sein scheint."

Das war noch vor dem Jahre 400. Im Lauf der folgenden Jahrhunderte ist die Temperatur bedeutend, zuweilen bis zum Siedepunkt gestiegen. Nicht nur Tinte, auch Blut ist geflossen, und über dem Glaubenszank ist schließlich die Einheit des Reiches aus den Fugen gegangen, die die Kaiser durch die Einheit der Kirche hatten stützen wollen. Wer Konstantins Brief an Alexander und Arius (s. o. S. 189) unter diesem Gesichtspunkt liest, der wird dem Kaiser nicht Unrecht geben können.

Und doch war, was an uns vorübergezogen ist, kein bloßes Theologengezänk, nicht Spielerei müssiger Einbildungskraft. Mit dem Dogma von der Gottmenschheit sind die Lebensinteressen der Volksfrömmigkeit eng verbunden. Wir sahen schon (s. o. S. 217), wie aufregend der Angriff auf die „Gottesmutter" auf die religiösen Instinkte wirkte. In engster Beziehung zum Dogma stehen aber auch die Vorstellungen vom

Abendmahl

und die Bilderverehrung. Schon bei Ignatius von Antiochien ist uns die Auffassung entgegengetreten, daß der Genuß des

„Fleisches unseres Heilandes" auch unsere Unverweslichkeit verbürge. So lesen wir auch bei Justin: „Nicht wie gemeines Brot oder gemeines Getränke nehmen wir diese Speise zu uns. Sondern, wie Jesus Christus, unser Heiland, durch Gottes Wort Fleisch geworden, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen erhalten hat, so ist die durch sein Gebetswort geheiligte Speise, von der unser Fleisch und Blut nach Weise der Umwandlung genährt wird, eben Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus." Und diese Gedanken sind von den späteren Theologen ganz im Einklang mit den Empfindungen der Volksfrömmigkeit immer deutlicher und mit immer sicherer Beziehung auf die Lehre vom Gottmenschen herausgearbeitet worden. Gregor von Nyssa betont, daß der wirkliche Leib Christi als unsterblicher das Gegenmittel des Todes sei und wir eben diesen Leib nach der Wandlung des geheiligten Brotes genießen. Für ihn ist diese Wandlung die Fortsetzung des Prozesses der Menschwerdung. Den späteren Theologen wird der Vorgang beim Abendmahl gradezu die Probe auf die Zweinaturenlehre. Wie die menschliche Natur in die göttliche aufgenommen wird, so wird Brot und Wein in den Leib Christi aufgenommen. Wie sich aus der heiligen Gottesgebärerin durch den heiligen Geist der Herr einen Leib bereitet und mit sich vereinigt hat, so ist auch Brot und Wein in Leib und Blut Gottes verwandelt, und ausdrücklich wird hervorgehoben, daß die Speisen nicht nur als Typus dienen, sondern daß es wirklich der Leib des Herrn ist, den wir genießen. Ebenso deutlich ist die Beziehung zum Dogma bei der

## Bilderverehrung.

Noch im vierten Jahrhundert war die Scheu, das biblische Verbot zu verletzen und heidnischem Götzendienst die Tür zu öffnen, so groß, daß die Bischöfe das sich immer wieder regende Bedürfnis der Volksfrömmigkeit nach greifbarer Versinnlichung des Göttlichen zu unterdrücken für ihre Pflicht

erachteten. Es entspricht durchaus dem, was wir von der Christologie Cyrills von Alexandrien erfahren haben, wenn wir hören, daß seine Gegner, die Nestorianer, grade in ihm den Urheber des Bilderdienstes haßten. Seine Theorie von der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ebnete den Weg zu der anderen, wonach die Verwerfung des Rechtes, Christum abzubilden und sein Bild zu verehren, als ein Zweifel an der Wahrheit der Menschennatur des Erlösers erschien. Gott selbst, sagt derjenige griechische Theologe, den man den letzten Kirchenvater nennt, Johannes von Damaskus (gest. um 754), kann nicht abgebildet werden, wohl aber der menschgewordene Gott, und darum muß sein Bild verehrt werden, wenn ihm auch nicht Anbetung gebührt. Der auf Erden wandelnde Christus, meint der Mönch Theodor von Studion im 9. Jahrhundert, hatte eine „umrissene" Gestalt, und somit kann er auch gezeichnet werden. Zu unserer Erlösung ist er uns als ein Bild Gottes gesandt worden. Gott, der unsichtbare und unverständliche, ist uns in Christus, seinem Bilde, sichtbar und verständlich geworden. Wir wissen jetzt, wer und was er ist und was er zu unserem Heile tut. Es hieße Zweifel hegen, daß der Logos im Fleische gewesen sei, wollte man zweifeln, daß ihn ein Bild uns immer gegenwärtig machen könne. In der Abbildung sehen wir zwar nicht den Logos an sich, wohl aber den fleischgewordenen, und eben dieser ist unser Heil.

Die siebente allgemeine Synode, die 787 wie die erste zu Nicaea gehalten wurde, hat den Gedanken des Johannes von Damaskus die kirchliche Sanktion gegeben. Ihr auch in der abendländischen Kirche zur Anerkennung gelangter Beschluß lautete dahin, daß den Bildern des Göttlichen, da sie uns das Göttliche selbst vor die Augen und ins Gedächtnis führen, zwar keine „Anbetung", die allein der göttlichen Natur gezieme, wohl aber „Gruß und Verehrung" gebühre.

So ist die Kette des Dogmas geschlossen. Was zu Nicaea begonnen wurde, ist zu Nicaea zu Ende geführt worden. Religiöses Bedürfnis und theologische Spekulation haben zusammengewirkt, um der Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit die Gestalt zu geben, in der sie für die orientalische Christenheit maßgebend geworden ist bis auf den heutigen Tag. Dreieinigkeit und Gottmenschheit sind aber auch das einzige Dogma geblieben. Schon im vierten Jahrhundert schrieb Gregor von Nazianz: „Philosophiere über Welt und Welten, über die Materie, die Seele, die vernünftigen Wesen, die guten wie die bösen, über die Auferstehung, das Gericht und die Vergeltung, ja über das Leiden Christi: denn wenn du in diesen Stücken das Richtige triffst, so ist es nicht ohne Nutzen; verfehlst du es aber, so bringt es dir keine Gefahr." Zum Seelenheil, das wollen diese Worte besagen, ist nur die korrekte Stellung zu den trinitarischen und christologischen Fragen von Nöten.

In welcher Weise nicht nur das religiöse, sondern auch das philosophische und theosophische Bedürfnis des morgenländischen Christen an den Spekulationen über Dreieinigkeit und Gottmenschheit seine Befriedigung fand, das mag uns zum Schluß ein Blick auf die eigentümliche Schriftengruppe lehren, die unter dem Namen des

## Dionysius Areopagita

jenes nach der Apostelgeschichte (17, 34) von Paulus für das Christentum gewonnenen athenischen Ratsherrn, berühmt geworden ist.

In den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts hat ein Unbekannter, vermutlich einer der christlichen Sophisten und Rhetoren, die in der Schule von Gaza in Palästina lehrten oder gebildet waren, den Versuch gemacht, den Neuplatonismus in den Dienst der christlichen Spekulation zu stellen. Die neuplatonische Theosophie, die im vierten Jahrhundert in be-

denklicher Weise theurgischem und magischem Zauberwesen verfallen war, hat im fünften Jahrhundert eine Wiederbelebung erfahren, die sie vornehmlich dem Einfluß der das Denken wenigstens äußerlich in Zucht nehmenden aristotelischen Prinzipienlehre verdankte. Der Lycier Proklus († 485), eine der Zierden der Schule von Athen, erbaute ein theosophisches System, das ganz auf dem Gesetz der triadischen, das heißt der die Drei zu Grunde legenden Entwicklung fußte. „Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden einesteils ähnlich, denn dieses kann jenes nur hervorbringen, indem es sich ihm mitteilt; andrerseits ist es von ihm verschieden wie das Geteilte von dem Einheitlichen, das Abgeleitete von dem Ursprünglichen. Nach jener Beziehung bleibt es in seiner Ursache und diese ist, wenn auch nur unvollständig, in ihm, nach dieser tritt es aus ihr heraus. Weil es aber doch an ihr hängt und ihr verwandt ist, wendet es sich trotz der Trennung zu ihr hin, sucht sie auf niedrigerer Stufe nachzubilden und sich ihr zu einigen. Das Sein des Hervorgebrachten im Hervorbringenden, sein Heraustreten aus ihm und seine Rückkehr zu ihm sind die drei Momente, durch deren fortgesetzte Wiederholung die Gesamtheit der Dinge aus ihrem Urgrund sich entwickelt“[1]).

Wie Proklus diese allgemeinen Sätze im einzelnen durchgeführt hat, wollen wir nicht verfolgen, wohl aber, wie sie sich in der Gedankenwelt des Areopagiten wiederspiegeln. Dabei lassen wir die Prinzipienlehre, die sich mit der des Proklus deckt, beiseite und wenden uns gleich zu den unser Dogma betreffenden Erörterungen. Auch hier ist alles auf der Drei aufgebaut und nach dem schon dem älteren Neuplatonismus geläufigen Schema von „Reinigung, Erleuchtung und Vollendung“ durchgebildet. Die göttliche Dreieinigkeit, die eine göttliche Usia in den drei Hypostasen des Vaters, Sohnes und Geistes, thront in unendlicher Erhabenheit über den Dingen. Ihr Licht fließt wie das dreier Lampen, die in einem Raume sind, in unzertrennten Strahlen zusammen, ob-

wohl jedes für sich unvermischt besteht. Wie die Sonne die Finsternis zerteilt, alles erleuchtet und das Empfängliche in ihrem Lichte erneuert und vollendet, so reinigt Gott (Vater) die Seelen, in die er sich einsenkt, von Unwissenheit, erfüllt sie mit dem wachsenden Glanz seines Lichtes (Sohn) und führt sie nach dem Maße ihres Strebens höher hinauf, der Vollendung entgegen (Geist). Durch die Reinigung wird die Seele ein klarer durchsichtiger Spiegel, durch die Erleuchtung nimmt sie den Strahl des Urlichtes auf, durch die Vollendung wird sie der göttlichen Vollkommenheit in der Einigung teilhaftig.

Die Vermittlung bei diesem Prozeß, der auf die „Vergottung" des Menschen abzielt, übernimmt natürlich der Gottmensch. Er wird ganz nach der Weise der cyrillischen, besser nach der gemäßigt monophysitischen Frömmigkeit beschrieben, wie sie den Theologen eignete, denen die chalcedonensische Formel nicht eingehen wollte. Als der „Uebermensch" hat er eine „neue gottmenschliche Wirksamkeit" geübt. Bei der Beschreibung der „Menschwerdung" glauben wir einen christlichen Proklus zu hören: „Christus, gleichsam im Bilde unser geistiges Leben, trat durch das Eingehen in unser Geteiltes (das heißt also in die Vielheit der irdisch-menschlichen Welt) aus der Einheit seiner Natur heraus, ohne diese aufzugeben, rief uns zur Teilnahme an seinen Gütern auf und verband sich so mit uns, daß wir als mit seinem Leibe gereinigte Glieder auch nach der Einheit des göttlichen Lebens streben. So erfüllte er das Dunkel unseres Geistes mit seinem seligen und göttlichen Licht, schmückte das Gestaltlose mit gottgestalteten Schönheiten, befreite die Behausung der Seele von allen Leidenschaften und Befleckungen und zeigte den aufwärts führenden Gang und göttlichen Wandel in der möglichsten Vereinigung mit ihm."

Hat so der „Menschgewordene" die Menschheit gereinigt, erleuchtet und vollendet, so ist doch der einzelne Mensch auf die reinigende, erleuchtende und vollendende Tätigkeit der

„Hierarchie" angewiesen. Unter Hierarchie versteht der Areopagite eine „heilige Ordnung", die den Zweck hat, zur Einigung mit Gott zu verhelfen. Es gibt zwei solcher Ordnungen, eine irdische oder kirchliche und eine himmlische, von der jene nur das Abbild ist. Die himmlische wird nach dem triadischen Gesetz durch drei mal drei Gruppen von Engelwesen gebildet: Throne, Seraphim, Cherubim — Herrschaften, Mächte, Gewalten — Fürstentümer, Erzengel, Engel. Die jeweils höheren besitzen die Kräfte der niederen, aber sie alle reinigen, erleuchten, vollenden nicht nur, sondern sie werden auch gereinigt, erleuchtet und vollendet. Ueber ihnen allen schwebt der „überweltliche Jesus", der allein einer Erhebung über seine Stufe nicht bedarf.

Die „kirchliche Hierarchie" ist gleichfalls dreigeteilt, und ihre „Weihen" haben dreifach verschiedene Wirkung. Die reinigenden Personen sind die Diakonen oder Liturgen, wie sie beim Areopagiten heißen, die erleuchtenden die Priester, die vollendenden die Bischöfe oder Hierarchen. Und auch die Objekte ihrer Tätigkeit zerfallen in drei Klassen: die zu Reinigenden sind die Katechumenen, die Büßenden und die Besessenen; die zu Erleuchtenden nehmen teil an der Anschauung der göttlichen Zeichen in der Eucharistie; die der Vollendung nahe Stehenden endlich sind die Mönche, oder Therapeuten, das heißt im Sinne des Areopagiten die eigentlichen Gottesverehrer. Sie sind es, die durch die Hierarchen zu vollkommener Weihe geführt werden.

Wie man sieht, ein geistreiches und zum mindesten formvollendetes Gedankengefüge, an das man freilich nicht mit den Ansprüchen des wissenschaftlich geschulten Denkens herantreten darf. Läßt sich doch nirgends sagen, wo das Symbolische anfängt und aufhört. Aber das gilt schließlich von der ganzen Gedankenarbeit, die an das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit gewendet worden ist. Die Spekulation des Aropagiten hat auf die späteren Geschlechter einen nie

versagenden Zauber ausgeübt. Nicht nur die morgenländische, auch die abendländische Theosophie ist von ihr befruchtet worden.

Für einen Apostelschüler hat sich der Scholastikus ausgegeben. Wir blicken noch einmal zurück in die Urzeit der Kirche. Gewiß hat der christliche Neuplatonismus der areopagitischen Schriften dort keine Stätte. Aber wir erinnern uns, daß wir die Gedanken des Bischofs Ignatius von Antiochien als typisch für die spätere Entwicklung bezeichneten, und in Dionysius ist Ignatius wiedergekommen.

## Das Dogma im Abendlande.

Aus gelegentlichen Andeutungen im Zusammenhange unserer Erzählung wissen wir, daß sich die Abendländer im Streit um das Dogma großer Zurückhaltung befleißigten und von der Erhitzung, die für das Morgenland bezeichnend ist, dort nichts zu spüren war. Man führt diese Erscheinung oft darauf zurück, daß die abendländische Theologie einen „praktischen" Charakter getragen habe, während die morgenländische „spekulativ" gerichtet gewesen sei. An und für sich sind das keine Gegensätze. Wie praktisch sich die morgenländischen Spekulationen ausnahmen, haben wir gesehen. Und doch ist an jener Beobachtung etwas Richtiges.

Im Abendland sah man in dem „Glauben", wie er in dem Taufbekenntnis der römischen, das heißt aber nach und nach aller abendländischen Kirchen zusammengefaßt war, das „Gesetz", das man nicht drehen und deuteln durfte. Man sah es aber auch als selbstverständlich an, daß richtiges Verständnis dieses Gesetzes nur in der Kirche, in der katholischen Kirche möglich sei. Bildete sich also aus irgend welchen Gründen, die vielleicht mit dem Dogma nichts zu tun hatten, eine Sekte neben dieser Kirche und beriefen diese Sektierer sich zur Anerkennung ihres Christentums darauf, daß ja auch sie das Glaubensgesetz unverkürzt beobachteten, so war die Ant-

wort: das sei nicht möglich. Man könne die Frage bei der Taufe: „Glaubst du an eine Vergebung der Sünden und an ein ewiges Leben?“ nicht wahrheitsgemäß beantworten, weil man eben die „Kirche“ nicht habe, durch die und in der allein die Sünden vergeben werden. Der von der „Kirche“ handelnde Artikel des Bekenntnisses wird im Abendland in eine besonders helle Beleuchtung gerückt. Die Zugehörigkeit zu dieser Kirche, nicht sowohl im Sinn der Glaubensgemeinschaft als der rechtlich verfaßten, von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel geleiteten Gemeinschaft, wird die unumgängliche Voraussetzung für den rechten Glauben, in viel ausgeprägterer Weise als es im Morgenlande der Fall gewesen ist.

Daß unter solchen Umständen der Trieb nach dogmatischer Spekulation, wo er sich überhaupt regte, nicht allzu üppig emporschoß, ist nicht zu verwundern. Wirklich sind die Namen derer, die im Abendlande nach Tertullian sich um die Ausbildung der Kirchenlehre bemüht haben, leicht zu zählen, und keiner ist von solcher Bedeutung, daß seine Arbeit in unserer zusammenfassenden Darstellung besondere Beachtung erforderte. Das gilt nicht nur von dem römischen Presbyter Hippolyt († um 235), der als Theologe ein treuer Schüler des Irenäus war, und von Novatian (um 250), ebenfalls römischem Presbyter, der eine größere geschickt gearbeitete Abhandlung „von der Dreieinigkeit“ hinterlassen hat. Es gilt auch von dem einzigen abendländischen Theologen, der in der Zeit des arianischen Streites selbständig in die literarische Erörterung eingegriffen hat, dem Bischof Hilarius von Poitiers († 367). Von allgemeinem Interesse ist nur, daß noch Hilarius die Frage, ob der heilige Geist als eine besondere göttliche Hypostase neben Vater und Sohn anzusehen sei, nicht entschieden zu beantworten wußte.

Der abendländischen Spekulation über das Geheimnis der Trinität den entscheidenden Ausdruck zu geben, ist das Verdienst des Mannes gewesen, der an theologischer und universaler Be-

deutung alle anderen altkirchlichen Schriftsteller überragt, des Bischofs von Hippo in Nordafrika

Augustinus

der am 28. August 430 im 76. Lebensjahre gestorben ist, während die Stadt, in der er 35 Jahre lang als Oberhirte tätig gewesen war, von den Vandalen belagert wurde. Dem wunderbar ergreifenden Lebensgang des dem Christentum nie ganz Entfremdeten, aber erst nach langen Fahrten auf dem Meer des Zweifels und der Sinnlichkeit im Hafen der katholischen Kirche Gelandeten im einzelnen nachzugehen, müssen wir uns hier versagen und dürfen es um so eher, als die Kenntnis dieses Lebensganges durch die „Konfessionen", in denen der 46jährige alle Stadien seines Lebens bis zu seiner Bekehrung zum katholischen Christentum mit schonungsloser Offenheit dargelegt hat, Gemeingut aller literarisch Gebildeten geworden ist[1]). Dem Philosophen und Theologen aber müssen wir einige Worte der Charakteristik widmen.

Die griechische Kirche vermag dem Augustin mit Bezug auf philosophische und theologische Anregungskraft nur den Origenes gegenüberstellen. Aber die Anregungen, die von Augustin ausgegangen sind, überragen an weltgeschichtlicher Bedeutung die des morgenländischen Theologen unendlich, wenn anders wir berechtigt sind, die weitere abendländische Entwicklung als die fortschrittlichere und darum für die Geschichte der Menschheit wertvollere zu betrachten. Auch tritt uns in Origenes immer zuerst der Gelehrte, man ist versucht zu sagen der Stubengelehrte, entgegen, während uns bei Augustin vor allem die gewaltige, selbst auf den Menschen der Gegenwart noch wirkende Persönlichkeit zum Bewußtsein kommt. Erst weiteres Nachdenken führt zu der Erinnerung, daß dieser Mann ein bedeutender, scharfsinniger und tiefblickender Philosoph und Theolog gewesen ist. Die ganze Entwicklung der abendländischen Kirche und eben darum der abendländischen

Menschheit bis zur Reformation und teilweise darüber hinaus steht irgendwie im Banne seiner Gedanken. In ihm haben Scholastiker und Mystiker, haben die Päpste und die Bestreiter päpstlicher Oberherrlichkeit ihren Vorkämpfer gesehen. Er ist der Hebel für Luthers die Vergangenheit der Kirche aus den Angeln hebende Gedanken geworden, und doch gilt noch heute auf katholischer Seite das Urteil, daß nur diejenige Philosophie berechtigt sei, die ihre Ideen von Augustin bezogen hat.

Daß so verschiedene Geistesrichtungen in Augustin sich wiederzuerkennen vermochten, findet seine Erklärung in dem Kaleidoskop seiner Gedanken, die sich oft genug zu durchkreuzen und aufzuheben scheinen, die ihre innere Einheit nur in seiner Person finden und eben darum nur bei steter Berücksichtigung dieser Person sich dem Verständnis vollkommen erschließen. Er lebte ganz in der Auseinandersetzung mit dem Gegner. Dieser Gegner war in der ersten Hälfte seines Lebens er selbst gewesen; aber auch als andere an seine Stelle getreten waren, ist's uns immer, als sei auch in ihnen ein Stück Augustin lebendig. Als heißblütiger und temperamentvoller Mensch hat er gegenüber den Verteidigern einer ihm falsch oder bedenklich erscheinenden Position die eigenen Sätze überstürzt und bis zum äußersten angespannt. Leugnete man, wie es die afrikanischen Sektierer taten, die in der Kirchengeschichte unter dem Namen der Donatisten bekannt geblieben sind, die Heilsmittlerschaft der katholischen Kirche, so verfocht Augustin die Einordnung in diese Kirche und die Notwendigkeit der Teilnahme an ihren Gnadenmitteln in leidenschaftlichen Worten: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der katholischen Kirche nicht dahin drängte." Galt es aber, sich mit Pelagius und seinen Anhängern auseinanderzusetzen, die ihm die göttliche Gnade als den das menschliche Wollen und Tun allein bestimmenden Faktor zu vernichten schienen, so hat er das unmittelbare Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott, dessen Ausdruck die gottgewollte

Vorherbestimmung, die Prädestination des einzelnen in seiner Lebensführung und in seinen Schicksalen in und nach diesem Leben ist, in Sätze gefaßt, vor denen die katholische Kirche zurückgeschreckt ist und die sie sich nur anzueignen vermochte, indem sie die gefahrdrohenden Spitzen abbrach.

Die Erinnerung an seinen Entwicklungsgang macht uns das völlig verständlich. Was ihn umgestimmt hatte, war einmal die Ueberzeugung von der alleinseligmachenden, sich an ihm persönlich auswirkenden und ihm zum Erlebnis gewordenen Gnade Gottes, sodann die Ueberzeugung von der „Autorität der katholischen Kirche". Ihr hatte sein Wirklichkeitssinn sich gebeugt, nachdem er sich in dem Kriege mit zwei Fronten, dem Kampf mit der „Ratio", die ihm die noch so gut verteidigten Positionen immer wieder abzujagen suchte, und mit der „Auctoritas", deren Befehlston ihn schreckte, fast aufgerieben hatte. Auch die katholische Kirche war ihm lebendig entgegengetreten in dem großen Mailänder Bischof Ambrosius, der ihn mehr als irgend ein anderer beeinflußt hat. Heiß hatte der junge Lehrer der Rhetorik nach der Wahrheit gedürstet. „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Mark meiner Seele nach Dir," ruft er in den Konfessionen.

Und in den „Selbstgesprächen", die er nach seiner Bekehrung mit der „Ratio" gehalten hat, heißt es: „Gott und die Seele will ich erkennen. Nichts weiter? Durchaus nichts weiter". Das ist der ganze Augustin in seiner Größe und in seiner Beschränkung, wenn man ihn irgendwo in einem Satze zusammenfassen kann. Nach der Erkenntnis Gottes, in der er den Frieden, in der er auch die Erkenntnis der Seele, das heißt des Menschen, fand, hat er gerungen. Sie ist ihm der Inbegriff der Wahrheit. Alles andere ist schal im Verhältnis dazu: „Für mich ist Haften in Gott das Gut; es ist das ganze Gut. Wollt ihr noch mehr? Ihr tut mir leid mit eurem Wollen. Brüder, was wollt ihr denn mehr? Haften in Gott, nichts geht darüber". Und: „Freiheit ist der seligmachende

Zwang zum Guten."

Bei einem Manne, dessen ganzes Sein nach eigener Aussage auf seinem Verhältnis zu Gott aufgebaut ist, werden wir, wenn wir ihn uns als Theologen vergegenwärtigen, zuerst fragen: wie hat er sich seinen Gott vorgestellt? Nun genügt ein Blick in die Konfessionen, um zu erkennen, daß für Augustin nicht irgend welche Spekulation über Gottes Wesen und Art, sondern die Ueberzeugung, sich diesem Gott von Person zu Person gegenüber zu wissen, durchschlagend gewesen ist. „Erhöre, o Herr, mein Flehen, daß meine Seele unter deiner Zucht nicht erliege und ich nicht ermatte im Bekennen deiner Erbarmungen, durch die du mich abgezogen hast von allen meinen Lasterwegen; auf daß du mir süßer seiest als alle die Verlockungen, denen ich nachgab, daß ich dich liebe, soviel ich vermag, deine Hand von ganzem Herzen erfasse, und du mich bis zu meinem Ende erretteſt aus jeder Versuchung." Niemals wohl hat das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl", von dem Schleiermacher, der große Theologe des neunzehnten Jahrhunderts, redete, einen so inbrünstigen Ausdruck gefunden als in dem Ausruf: „Meine ganze Hoffnung ruht nur auf deiner übergroßen Barmherzigkeit. Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst". Wer so geschrieben, wer so gebetet hat, der ist im tiefsten Grunde über alle Spekulation erhaben gewesen.

Jahrelang war Augustin Gott auf anderem Wege nachgegangen. Auch er war wie so mancher reiche Geist Gnostiker gewesen. In der Form des damals auch im Abendlande weitverbreiteten Manichäismus, jenes Mischproduktes aus parsistischen und christlichen, vornehmlich marcionitischen Bestandteilen, war ihm die Gnosis entgegengetreten. Seine gierige Phantasie sog schmackhafte Nahrung aus der mit dem ganzen Reichtum orientalischer Märchenpracht überschütteten religiösen Vorstellungswelt der Manichäer. Sein lebhaft entwickeltes Erlösungsbedürfnis weidete sich an dem Kampf der beiden Prinzipien des Guten und des Bösen und fand wenigstens auf Au-

genblicke Ruhe in der Ueberzeugung, daß auch die in ihm vorhandenen Lichtteile aus der Finsternis, in die sie hier versunken sind, befreit und zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgeführt werden würden. Der in die Fesseln der Sinnlichkeit Verstrickte und fortgesetzt an diesen Fesseln Rüttelnde staunte das Ideal der Keuschheit und Enthaltsamkeit an, das einen Vorgeschmack der Einigung mit Gott verhieß. Aber während seine Kraft nicht ausreichte, das Ideal zu erjagen, zerrann das andere alles, was ihm der Manichäismus zu bieten schien. Vermehrte Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften lehrte ihn die Unverträglichkeit der astrologischen Metaphysik mit der Wirklichkeit. Vertieftes Eindringen zumal in die psychologischen Probleme zeigte die Unzulänglichkeit des Dualismus, der die letzten Fragen nicht löste, sondern zurückschob und das Persönlichkeitsbedürfnis nicht befriedigte. Die manichäische Propaganda dünkte ihn saft- und kraftlos. Er hatte den Gott nicht gefunden, den er suchte.

Da lernt er die neuplatonische Philosophie kennen. Sie wurde ihm wie unzähligen anderen die Brücke zum Christentum. Ihr Monismus, um es mit einem uns nun verständlichen Schlagwort auszudrücken, verdrängte den Dualismus, ihre vergeistigte Begriffswelt die naturhafte der Manichäer. „Nachdem ich", heißt es in den Konfessionen, „die Bücher der Platoniker gelesen und in ihnen die Mahnung gefunden hatte, die Wahrheit außerhalb der Körperwelt zu suchen, erkannte und sah ich das Unsichtbare an dir aus den erschaffenen Dingen, und, ob ich auch zurückgestoßen wurde, merkte ich doch, was es war, das ich wegen der Finsternis meiner Seele nicht erkennen könnte. Ich erhielt Gewißheit, daß du bist und unendlich bist und doch nicht, weder in endlichen, noch in unendlichen Räumen ausgedehnt bist. Gewißheit auch, daß du in Wahrheit immer derselbe bist, an keinem Teile und durch keine Bewegung dich ändernd. Gewißheit endlich, daß alles andere aus dir ist, und zwar allein aus dem unumstößlichen

Grunde, weil es ist. In diesen Stücken war ich gewiß, aber ich war noch zu schwach, um deiner zu genießen." Und als er nach der Bekehrung zur katholischen Kirche die Kraft gefunden hat, Leib und Seele ruhen zu lassen in dem lebendigen Gott, da drängt sich ihm, wenn er von diesem Gott zu anderen redet, immer wieder die durch den Neuplatonismus geweckte Stimmung auf. „Obwohl jeder bekennen muß, daß ein Gott ist, hält es doch schwer, zu sagen, was er ist. Er ist unaussprechlich, und leichter ist zu sagen, was er nicht ist als was er ist." „Gott wird besser gewußt im Nichtwissen als im Wissen, die Seele hat keine andere Wissenschaft von ihm als zu wissen, daß er nicht ist." Gott ist das höchste Sein, das Wesen der Dinge, er ist das allein Wahrhafte, die schlechthinige Ursächlichkeit, vor allem aber er ist das „höchste Gut", das *summum bonum*, von dem alle anderen Güter stammen, nur daß sie nicht „einfach" sind wie das höchste Gut und eben darum der Veränderung unterworfen, was Gott nicht ist. Vollkommenheit und Einfachheit sind die beiden Begriffe, die Augustin am liebsten für das höchste Gut verwendet. Daraus folgt die Unkörperlichkeit und Geistigkeit. Im letzten Grunde aber ist er sich überall des Unzureichenden der menschlichen Sprache, um Gottes Wesen zu beschreiben, bewußt. Es ist ein merkwürdiger Dreiklang von Religion, Philosophie und Rhetorik, der uns aus diesen Worten entgegentönt:

„Mein Gott, habe ich wohl jetzt gesagt, was deiner würdig ist? Ich wollte es tun, aber was ich auch gesagt habe, es ist nicht das, was ich habe sagen wollen. Und woher weiß ich das als daher, daß Gott unaussprechlich ist? Und doch wäre, was von mir gesagt ist, nicht gesagt worden, wenn es unaussprechlich wäre. Und deshalb ist Gott nicht einmal unaussprechlich zu nennen, weil, da dieses gesagt wird, doch immer etwas gesagt wird. Und so ermüden sich die Worte im Streit, weil, wenn das unaussprechlich

ist, was nicht gesagt werden kann, doch nicht unaussprechlich ist, was unaussprechlich genannt werden kann. So wäre dieser Wortstreit besser im stillen zu vermeiden als mit Worten beizulegen. Und doch hat Gott, obwohl man von ihm nichts seiner Würde gemäßes aussagen kann, den Dienst der menschlichen Zunge zugelassen und gewollt, daß wir uns mit unseren Worten in seinem Lobe erfreuen."

Derartige Sätze muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Formen verstehen will, in die Augustin das große Problem, das uns in erster Linie beschäftigt, das Problem der Dreieinigkeit und der Gottmenschheit, gekleidet hat. Da für ihn, wie wir gesehen haben, religiös wirksam und philosophisch grundlegend der Gedanke der „Einfachheit" Gottes gewesen ist und die Gebetsstimmung der Konfessionen uns energisch auf den einen persönlichen Gott zuführt, so sind wir zunächst überrascht, auch Augustin und grade ihn auf trinitarischen Pfaden wandeln zu sehen. Es ist nicht nur der Einfluß der Ueberlieferung, was ihn dabei bestimmt. Freilich ist auch dieser vorhanden und nicht gering einzuschätzen. Daß der Neuplatoniker an der trinitarischen Spekulation keinen Anstoß zu nehmen brauchte, sahen wir früher (s. S. 156). Die Kirche hatte sie inzwischen geheiligt, und, so wenig Augustin bei mangelhafter Kenntnis der Sprache und nicht geschärftem Interesse von griechischer Theologie in sich aufgenommen hat, so war doch die Lehre von den drei Personen in der einen Wesenheit *(essentia)* ihm überkommenes Gemeingut aller kirchlichen Theologen.

Aber er hat dieser Spekulation auch selbständige Teilnahme zugewendet, und die eigentümliche Form seiner trinitarischen Aussagen bleibt um so interessanter, als sie uns die tiefsten Einblicke in einen Gedankenprozeß eröffnet, in dem Dreiheit und Einheit in vollkommener Weise sich zu verschlingen scheinen. Die Gottheit muß, um Gottheit zu sein, trinitarisch gedacht werden. Das ist ihr einzigartiger Vorzug: denn es han-

delt sich um ein Verhältnis, das nur der Gottheit zukommt, nur in der Sphäre des Göttlichen überhaupt denkbar ist. Ueber diese Tatsache hinaus etwas festzulegen, weitere Bestimmungen zu versuchen, ist an und für sich zwecklos, rechtfertigt sich aber, wenn man bedenkt, daß solche Bestimmungen die Aufgabe haben, falsche Deutungen abzuwehren. Es muß sowohl das Abstrakte des Unitarismus wie die Individualisierung und Isolierung des Tritheismus vermieden werden. Wir Menschen sind nun einmal vermöge unserer Art nicht im stande, anders als entweder in der Einheit oder in der Dreiheit zu denken, und darin, daß wir von der Dreieinigkeit reden, offenbart sich nur der Mangel unserer Redeweise. „Man spricht von drei Personen, nicht um davon zu reden, sondern um nicht schweigen zu müssen." Dennoch ist „Dreieinigkeit" eine passende Bezeichnung für das höchste Wesen als etwas Einzigartiges. Dreieinig ist der eine Gott, „aus dem, durch den und in dem alles ist".

„So ist der Vater, der Sohn und der heilige Geist und jeder einzelne von ihnen Gott und alle zumal der eine Gott. Jeder einzelne ist das ganze Wesen und alle zumal das eine Wesen. Der Vater ist weder der Sohn noch der heilige Geist; der Sohn ist weder der Vater noch der heilige Geist; der heilige Geist ist weder der Vater noch der Sohn. Vielmehr der Vater ist nur der Vater, der Sohn nur der Sohn, der heilige Geist nur der heilige Geist. Die drei haben dieselbe Ewigkeit, dieselbe Unveränderlichkeit, dieselbe Majestät, dieselbe Macht. Der Vater ist der Träger der Einheit, der Sohn der Gleichheit, der heilige Geist der Eintracht von Einheit und Gleichheit. Und so sind alle drei eins wegen des Vaters, alle gleich wegen des Sohnes, alle wechselseitig verbunden wegen des heiligen Geistes."

So sind die drei Personen alle zusammen gleich jedem einzelnen, sie sind nie von einander getrennt zu denken, nicht einmal zum Zweck der heilsökonomischen Entfaltung, so daß

sogar die Menschwerdung Gottes nicht etwa das Werk der zweiten Person, sondern das der ganzen Trinität ist. Am besten trifft man Augustins Meinung, wenn man die drei Personen als Relationen faßt, als Verhältnisbestimmungen in der einen Gottheit. Um das deutlich zu machen, hat Augustin menschliche Analogieen herangezogen. Der Mensch spiegelt an sich die Trinität wieder, nach deren Ebenbild er geschaffen ist. Bietet schon der äußere Mensch gewisse Vergleichspunkte, so noch mehr der geistige. Im menschlichen Geist hat man nun drei Momente zu unterscheiden: Das Erinnerungsvermögen (etwa dem „Gefühl" vergleichbar), das Denken und das Wollen, das zugleich die Fähigkeit ist, die beiden anderen Kräfte zu verbinden. Diese drei stellen den menschlichen Geist dar, sie bilden sein Wesen, ohne das er nicht ist, was er ist; aber sie sind trotz ihrer Dreiheit nicht von einander getrennt, sondern eine Einheit. Augustin ist kühn genug gewesen, derartige Erwägungen direkt auf das trinitarische Verhältnis in der Gottheit zu übertragen: im Vater sieht er das Erinnerungsvermögen, im Sohn das Denken, im Geist das Wollen, nicht so, als handle es sich um gesonderte Attribute; besteht doch gerade das Geheimnis des trinitarischen Verhältnisses in dieser gegenseitigen Durchdringung der Drei und der Eins.

Als wir aus der Entwicklung der morgenländisch-griechischen Trinitätslehre das Fazit zogen, konnten wir beobachten, daß Spuren des Verhältnisses der Unterordnung des Sohnes und mehr noch des Geistes unter den Vater sichtbar geblieben waren. In Augustins Lehre sind sie ganz getilgt. Darum entspricht es durchaus seiner Auffassung, wenn lange nach seinem Tode in dem ihm unbekannt gebliebenen nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis die von dem Ausgang des heiligen Geistes handelnde Stelle so erweitert worden ist, daß es heißt: „der vom Vater und vom Sohne *(filioque)* ausgeht." Dieser Zusatz zum Symbolum trennt die im übrigen dogmatisch einigen beiden großen katholischen

Kirchen bis auf den heutigen Tag. Die Orientalen können sich darauf berufen, daß keine allgemeine Synode den Zusatz beschlossen oder gutgeheißen hat. Die Abendländer wissen, daß ihre Fassung dem Gedanken der Wesensgleichheit des Vaters, des Sohnes nnd des Geistes, der für die großen Theologen der Vorzeit maßgebend war, am vollkommensten entspricht.

Auch die christologische Gedankenwelt Augustins bedarf zu richtigem Verständnis der Erinnerung an seinen Entwicklungsgang. In den Konfessionen hat er erzählt, wie die Bekanntschaft mit der neuplatonischen Philosophie ihn zwar in der Erkenntnis der Gottheit des ewigen Wortes gefördert, nicht aber ihm den Zugang zum Verständnis der Menschwerdung eröffnet habe. Er stellt die Verse des johanneischen Prologs einander gegenüber und zeigt, welchen Eindruck ihm schon damals die Eingangsworte gemacht haben, während ihm der Satz: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns" verschlossen blieb. Er führt die vielgenannte Stelle aus dem zweiten Kapitel des paulinischen Philipperbriefes an: die „göttliche Gestalt" hat er verstanden; die „Knechtsgestalt" des Wortes blieb ihm fremd. Auf der anderen Seite besaß er von je eine starke Empfindung für das Außergewöhnliche der Erscheinung Christi. Aber dieser Christus war ihm ein Mann von erhabener Weisheit, dem niemand gleichgesetzt werden könne, durch göttliche Fürsorge der eigentliche Lehrer und Führer zur Wahrheit. Der Gedanke, daß das Wort in ihm Fleisch geworden sei, kam ihm auch von hier aus nicht.

Das wurde nach der Bekehrung, nach dem Zutritt zur katholischen Kirche anders. Und doch kann man nicht sagen, daß Augustin die Schwierigkeiten, die für seine Ratio in dem Mysterium der Gottmenschheit verborgen lagen, jemals ganz überwunden hätte. Er hat es auch später nur zu Formeln gebracht, die in der Weise der chalcedonensischen, für die seine von Papst Leo fortgepflanzte Christologie vorbildlich wurde, das In- und Nebeneinander von Göttlichem und Menschlichem

in Jesus Christus feststellten. Hören wir, wie er selbst sich in dem „Handbüchlein von Glaube, Hoffnung und Liebe" ausgedrückt hat:

„Somit ist Christus Jesus, Gottes Sohn, Gott und Mensch zugleich, Gott vor aller Weltzeit, Mensch in dieser unserer Weltzeit, Gott, weil Gottes Wort — denn Gott war das Wort —, Mensch aber, weil mit dem Worte die vernünftige Seele und das Fleisch sich zur Einheit der Person zusammenschlossen. Dabei sind, soweit er Gott ist, er und der Vater eins; soweit er aber Mensch ist, ist der Vater größer als er. Denn während er der einzige Sohn Gottes war, nicht durch Gnade, sondern von Natur, ist er, damit er auch voll Gnade wäre, auch des Menschen Sohn geworden, und so ist er beides aus beidem, der eine Christus: „denn da er in Gottesgestalt war, so achtete er es nicht für einen Raub, gottgleich zu sein" — was er von Natur war —, „sondern er entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm", ohne daß er die Gottesgestalt verloren oder verkleinert hätte. Und so wurde er kleiner (als der Vater) und blieb ihm doch gleich, er der eine, beides, wie geschrieben steht; das eine als Wort, das andere als Mensch; als Wort dem Vater gleich, als Mensch kleiner denn der Vater, ein und derselbe Gottes- und Menschensohn, nicht zwei Söhne Gottes als Gott und Mensch, sondern ein Sohn Gottes, Gott ohne Anfang, Mensch mit bestimmtem Anfang, unser Herr Jesus Christus."

Das sind Formeln, und Augustin weiß, daß es nur Formeln sind. Seinem Nachdenken eröffnet sich sogar gelegentlich der Ausblick, daß Gottes allmächtiger Wille auch einen anderen Weg hätte wählen können, um seinen Zweck mit der Menschheit zu erreichen. Die Gottmenschheit ist ihm „ein großes, gottseliges Geheimnis, das dem Stolz verborgen bleibt, den der wahre und wohltätige Mittler durch seine Demut zerstört, und das nur erkannt werden kann in Demut."

Die Stimmung, die Augustins Wertung der Gottmenschheit zu Grunde liegt, ist gegen die der morgenländischen Theologen verändert. Stand dort die Erlösung von Tod und Vergänglichkeit, die Vergottung der menschlichen Natur, das sakramentale Einigwerden mit Gott im Vordergrunde der Gedanken, so ist Augustin erfüllt von der Sehnsucht nach Beseitigung des Schuldverhältnisses, das auf der Menschheit lastet und dessen niederdrückende Schwere er so oft empfunden hat. War Athanasius (s. o. S. 197) der Meinung, daß zur Befreiung von der Sünde Reue und Belehrung genüge, so war nicht nur der Manichäer Augustin, sondern blieb auch der Christ Augustin davon überzeugt, daß zur Wegräumung dieses Hindernisses der Einigung mit Gott menschliche Kraft nicht ausreiche. Wer los von der Sünde ist, ist eins mit Gott. Los von der Sünde aber ist die Menschheit geworden durch den Gottmenschen, der ihre Sünde getragen hat. Sind Sünde und Tod vom Menschen Adam ererbt, der uns alle in seinen Lenden trug, so hat der Mensch Jesus Christus der Menschheit Gnade und neues Leben gebracht: „soweit er Mensch ist, ist er Mittler; soweit er Gottes Wort ist, ist er nicht Mittler, denn da ist er Gott gleich." So kann Augustin schreiben: „Wir glauben, daß Gott für uns Mensch geworden ist als Beispiel der Demut und zur Erweisung der Liebe Gottes gegen uns. Das ist uns nütze, zu glauben und fest und unerschütterlich im Herzen zu tragen: daß die Demut, mit der Gott aus einem Weibe geboren und durch so viele Schmach hindurch von Sterblichen zum Tode geschleppt wurde, die beste Medizin sei, durch die die Aufgeblasenheit unseres Stolzes geheilt, und das hohe Sakrament, durch das die Fessel der Sünde gelöst ist." Allerdings wird dieser Glaube an die „erlösende Gnade" nur durch die Vermittelung der Kirche und die Teilnahme an ihren gnadenspendenden Sakramenten am einzelnen wirkungskräftig.

Augustins Frömmigkeit hat im Dogma keinen Ausdruck

gefunden, nur seine Formeln haben sich darin niedergeschlagen. Zeugnis dafür ist das

athanasianische Glaubensbekenntnis.

Wie das erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts auftauchende Bekenntnis zu dieser Bezeichnung gekommen ist, ist noch heute unaufgeklärt. Sicher ist nur, daß die Formel nichts mit Athanasius, dem Alexandriner, zu tun hat und daß sie nach dem Jahre 400 im Abendlande entstanden ist. Wahrscheinlich ist der Verfasser unter den südgallischen Theologen der Zeit bald nach Augustins Tode zu suchen. Das Bekenntnis lautet:

„Wer immer[1]) selig werden will, der muß vor allen Dingen den katholischen Glauben halten. Wer den nicht rein und unbefleckt bewahrt, wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren sein.

Dies aber ist der katholische Glaube, daß wir den einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren und nicht die Personen vermengen noch das Wesen zertrennen. Denn eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes, und doch ist des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleich ewige Majestät. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei auch der heilige Geist. Ungeschaffen ist der Vater, ungeschaffen der Sohn, ungeschaffen der heilige Geist. Unermeßlich ist der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der heilige Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist. Und doch nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, wie es nicht drei Unerschaffene, auch nicht drei Unermeßliche sind, sondern ein Unerschaffener und ein Unermeßlicher. So ist auch der Vater allmächtig, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist, und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger. So

ist der Vater Gott, der Sohn Gott, der heilige Geist Gott; und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist ein Gott. So ist der Vater Herr, der Sohn Herr, der heilige Geist Herr; und sind doch nicht drei Herren, sondern ist ein Herr. Denn gleichwie wir nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich als Gott und Herrn bekennen müssen, so können wir in katholischer Religion nicht von drei Göttern oder drei Herren reden. Der Vater ist von niemandem gemacht, auch nicht geschaffen, noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, auch nicht geschaffen, sondern gezeugt. Der heilige Geist ist von Vater und Sohn, nicht gemacht, auch nicht geschaffen, noch gezeugt, sondern ausgehend. So ist nun ein Vater, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geister. Und in dieser Dreiheit ist nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner; sondern alle drei Personen sind gleichewig und gleichgroß, so daß also, wie schon oben gesagt wurde, sowohl die Dreiheit in der Einheit wie die Einheit in der Dreiheit zu verehren ist. Wer also selig werden will, der muß so von der Dreiheit halten.

Es ist aber weiter notwendig zum ewigen Heil, daß man auch an die Fleischwerdung unseres Herrn Jesu Christi treulich glaube. So ist nun der rechte Glaube, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gottes Sohn, Gott und Mensch ist: Gott aus dem Wesen des Vaters vor der Weltzeit gezeugt und Mensch aus dem Wesen der Mutter in der Weltzeit geboren. Vollkommener Gott, vollkommener Mensch, aus vernünftiger Seele und menschlichem Leibe bestehend. Gleich dem Vater nach der Gottheit, kleiner als der Vater nach der Menschheit. Und wiewohl er Gott und Mensch ist, so sind doch nicht zwei, sondern es ist ein Christus, einer aber nicht zufolge Verwandlung der Gottheit ins Fleisch, sondern zufolge Annahme der Menschheit in Gott hinein, durchaus einer, nicht

zufolge Vermengung des Wesens, sondern zufolge Einheit der Person. Denn gleichwie vernünftige Seele und Leib ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus, der da gelitten hat um unseres Heiles willen, niedergestiegen zur Unterwelt, am dritten Tage auferstand von den Toten, aufstieg zu den Himmeln, sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Und zu seiner Wiederkunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren Leibern und müssen Rechenschaft geben von ihren Taten, und welche Gutes getan haben, die werden ins ewige Leben gehen, die aber Böses getan, ins ewige Feuer.

Dies ist der katholische Glaube. Wer den nicht fest und treulich glaubt, der wird nicht selig werden können."

Das athanasianische Symbolum, das augustinisches Phlegma ohne Augustins Geist enthält, bildete sehr bald den eigentlichen Prüfstein für die Rechtgläubigkeit des Klerikers. Von einer wohl 670 zu Autun im Frankenreiche abgehaltenen Synode ist ein Kanon erhalten geblieben, in dem es heißt: „Wenn ein Presbyter oder Diakon oder Subdiakon, überhaupt ein Kleriker das Symbolum, das die Apostel, vom heiligen Geist erleuchtet, überliefert haben, und den Glauben des heiligen Kirchenvorstehers Athanasius nicht fehlerlos herzusagen weiß, so soll er vom Bischof mit Strafe belegt werden." Seit der Karolingerzeit taucht das Bekenntnis auch im gottesdienstlichen Gebrauch auf und beginnt den beiden großen an die Seite zu rücken. „Seid beflissen", schärft ein Bischof im zehnten Jahrhundert seinen Klerikern ein, „den Glauben dreigestaltig dem Gedächtnis einzuprägen, nämlich nach dem Symbol, das heißt der von den Aposteln gemachten Zusammenstellung, nach der Formel, die man zur Messe singt, und nach der Formel des heiligen Athanasius, die da anhebt: Wer immer selig werden will."

Für das Empfinden der abendländischen Christenheit um-

fassen fortab die drei Symbole den christlichen Glauben. Die abendländische Kirche hat es so gut wie die morgenländische vermieden, dogmatische Festsetzungen zu machen, die über das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit hinausführen. Mancher theologische Streit hat getobt, und nicht selten ist die Lust wach geworden, ihn autoritativ entschieden zu sehen. Aber nicht einmal der große Kampf um das Verhältnis von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Gnade, der so viel Aufregung verursacht und so viele Federn in Bewegung gesetzt hat, ist dogmatisch geschlichtet worden. Das einzige Dogma blieb der von der Kirche im Lauf der Jahrhunderte explizierte Glaube an Vater, Sohn und Geist, an sich und in ihrer Auswirkung in der Menschheitsgeschichte.

Damit steht nicht im Widerspruch, daß die unter dem Vorsitz des Papstes Innocenz III 1215 in der Lateranbasilika tagende Synode, nach der Zählung der römischen Kirche die zwölfte allgemeine, die

Transsubstantiationslehre

das heißt die Lehre von der Wandlung der Elemente im Abendmahl, zum Dogma erhoben hat. Wir wissen schon (s. o. S. 233), daß die kirchliche Auffassung vom Abendmahl, zum Dogma von der Gottmenschheit in engster Beziehung steht. Die abendländische Kirche denkt darin nicht anders als die morgenländische. Papst Leo I (440—461) hat dafür das Stichwort ausgegeben, wenn er sagte: „Wir nehmen das mit dem Munde zu uns, war wir im Glauben für wahr halten", nämlich den wahren Leib und das wahre Blut des Gottmenschen.

Wenn nun die abendländische Kirche sich veranlaßt gesehen hat, über die Art der allgemein geglaubten Wandlung dogmatische Festsetzungen zu machen, so haben dazu langwierige Streitigkeiten die Veranlassung gegeben, die mit den Kämpfen um das christologische Dogma im Orient eine mehr

als äußerliche Verwandtschaft haben. In beiden Fällen war ja, sobald man einmal anfing, das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Faktors ernsthaft in Erwägung zu ziehen, die gleiche Schwierigkeit zu überwinden. Weder durfte der Vorgang als vernunftwidriges Mirakel gefaßt noch durfte er zum Schein herabgesetzt werden. Auch darin gleicht sich die Entwicklung, daß der Streit aus einem, man möchte sagen naiven Stadium durch die theologische Diskussion allmählich in ein Gebiet emporgehoben wird, wo der Nebel der Spekulation alles zu verhüllen beginnt. Die Erörterungen darüber, ob und wie weit die „Substanz", das heißt die Wesenheit von Brot und Wein, des irdischen Faktors also, erhalten bleibe oder in der göttlichen Wesenheit so aufgehe, daß nur die „Accidentien", die äußerliche Gestalt von Brot und Wein, sichtbar bleiben, sind denen der griechischen und orientalischen Theologen über die Frage, ob und wie weit dem menschlichen Faktor in dem auf Erden erschienenen Gottessohn eine eigene „Hypostase" zuzusprechen oder anzunehmen sei, daß er seine „Hypostase" eben an dem göttlichen Logos habe, zum Verwechseln ähnlich. Wir brauchen sie eben deshalb nicht von neuem aufzurollen, aber der Hinweis ist nicht überflüssig, daß das Dogma von der Transsubstantiation den wahren Menschen im Gottmenschen ebenso betont wie den wahren Gott. Die Formel, mit der auf dem Laterankonzil die Lehre von der Wandlung als erläuternder Zusatz zum Artikel von der Kirche im Bekenntnis zum Gesetz erhoben worden ist, läßt darüber keinen Zweifel:

„Es gibt nur eine allgemeine Kirche der Gläubigen, und außerhalb ihres Bereiches wird durchaus niemand selig; in ihr ist Priester und Opfer zugleich Jesus Christus, dessen Leib und Blut in dem Sakrament des Altars in der Gestalt *(sub speciebus)* von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, indem durch Gottes Allmacht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut verwandelt wird *(transsubstantiatis*

*pane in corpus et vino in sanguinem*), so daß, um das Geheimnis der Vereinigung zu vollenden, wir von dem Seinigen annehmen, was er von dem Unsrigen angenommen hat."

Als Papst Innocenz diese Sätze formulieren ließ, stand die abendländische Theologie im Begriff, den höchsten Gipfel zu ersteigen, den zu erreichen ihr überhaupt beschieden gewesen ist. Für uns Heutige hat der Name

Scholastiker

keinen guten Klang. Wenn wir von einem Gelehrten, zumal von einem Theologen, wissen oder zu wissen meinen, daß er, ohne die Probleme der Gegenwart lebensvoll zu erfassen, unter dem Druck einer autoritativ wirkenden Vergangenheit mit abgestandener Methode einen abgestandenen Inhalt vergeblich zu beleuchten sucht, so nennen wir ihn einen Scholastiker. Dieses, in das Bewußtsein der modernen Menschheit tief eingegrabene Urteil würde gar nicht entstanden sein, geschweige daß es einen solchen Halt gewonnen hätte, wenn es sich nicht aus gewissen Erscheinungen zumal der Scholastik des ausgehenden Mittelalters begründen ließe. Allerdings erfaßt uns der ganze Jammer einer mißleiteten Wissenschaft, wenn wir den Haarspaltereien mancher Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts folgen, die mehr oder weniger alle darauf hinauslaufen, dem nur als Erzeugnis der Rhetorik allenfalls verträglichen Satz Tertullians: Ich glaube, weil es unsinnig ist (*credo, quia absurdum*: s. o. S. 148), einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben. In der Anwendung auf die großen Theologen der klassischen Periode, in erster Linie also auf Männer wie Anselm, Bischof von Canterbury († 1109), und Thomas von Aquino († 1274), enthält es eine leicht erweisliche Ungerechtigkeit.

Gewiß war diesen Theologen der Inhalt ihrer Arbeit von der Kirche vorgeschrieben. Aber nicht die trübe Empfin-

dung der erzwungenen Unterwerfung ihrer Ratio unter das Machtgebot der Autorität leitete ihre Feder, sondern das freudige Bewußtsein, dem im Glauben Ergriffenen auch vor dem Richterstuhl der Ratio zur Anerkennung verhelfen zu dürfen. Indem sie ihre apologetische und systematische Arbeit verrichteten, standen sie ihrem Stoffe nicht anders gegenüber wie die großen Theologen der alten Kirche, vorab Origenes und Augustin. Wir erinnern uns daran, daß Origenes immer wieder versicherte, seine Arbeit erbaue sich durchaus auf der Glaubensregel. Führte ihn seine Spekulation über die Glaubensregel hinaus bis zum Widerspruch mit dem gemeinen kirchlichen Bewußtsein, so geschah es in Dingen, über die die Glaubensregel wenigstens nichts Bestimmtes ausgesagt hatte. Auch bei Augustin lagen die Dinge nicht anders. Wenn er mit seinen Gedanken über Prädestination und Willensfreiheit seine eigenen, von der Kirche nicht durchaus gebilligten Wege ging, so brachte ihn das doch mit dem Dogma nirgends in Konflikt. So auch die großen Scholastiker. Nichts in ihrer allgemeinen Weltanschauung hinderte sie, dem Dogma der Kirche beizufallen; für ihre Spekulation aber blieb ein weiter Spielraum, in dem sie sich mit bemerkenswerter Freiheit bewegt haben.

Vollends ihre Methode war die für ihre Zeit allein wissenschaftliche und der Behandlung des Gegenstandes angemessen. Es galt, mit den Mitteln der Logik und der Dialektik, das heißt aber nach damaligen Begriffen der Wissenschaft überhaupt, die geglaubten Sätze zu gewußten zu stempeln, zu zeigen, daß, was der Glaube fordere, sich mit den Forderungen der Ratio decke. Nicht immer tritt uns die Ueberzeugung, daß sich dieser Vernunftbeweis mit zwingender Kraft führen lasse, mit so naiver Unmittelbarkeit entgegen wie bei

## Anselm von Canterbury.

Natürlich steht auch für Anselm der Glaube — das heißt

aber der Inhalt des kirchlichen Dogmas — vor jedem Vernunftbeweis fest. „Ich bin nicht darauf aus, zu erkennen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu erkennen." Dennoch hat er nicht nur den Glauben an Gott auf rein logischem und dialektischen Wege zu erweisen gesucht, sondern auch für das religiöse Mysterium der Gottmenschheit einen rein rationalen Beweis antreten wollen. Auch wenn man die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus gar nicht in Rücksicht ziehe, müsse sich vernunftgemäß und unmittelbar einleuchtend zeigen lassen, daß kein Mensch ohne Christus gerettet werden könne, daß nicht nur die Bestimmung zu einstigem Genuß der Unsterblichkeit in Seele und Leib notwendig in der menschlichen Natur begründet sei, sondern daß sie auch notwendiger Weise und nur durch den Gottmenschen erreicht werden könne.

Die Abhandlung: „Warum mußte Gott Mensch werden?" *(Cur deus homo?)*, in der Anselm seinen Beweis geführt hat, ist bezeichnender Weise in Gesprächsform abgefaßt. So war es möglich, den Gegner in die Enge zu treiben und ihn am Schlusse sich als geschlagen bekennen zu lassen: „Alles, was Du sagst", meint Boso, „scheint mir vernünftig und völlig unwiderleglich; und meiner Meinung nach ist durch die Lösung dieser einen Frage alles als wahr erwiesen, was im Alten und im Neuen Testament enthalten ist." Jedenfalls ist der Beweisgang so originell und hat eine so nachhaltige Wirkung hervorgerufen, daß es sich lohnt, ihm nachzugehen.

Der als Geschöpf Gottes zum Gehorsam gegen Gott verpflichtete Mensch hat durch die Sünde Gottes Ehre verletzt und dadurch eine Schuld auf sich geladen. Zur Wiederherstellung der göttlichen Ehre und zur Hebung der Schuld hätte, wie bei jedem Vergehen, Strafe oder Genugtuung (Schadenersatz) dienen können. Die Strafe würde durch Vernichtung des Menschengeschlechtes Gottes Weltzweck vereitelt und es ihm unmöglich gemacht haben, die durch den Fall geminderte

Zahl der Engel aus den Menschen wieder zu ergänzen; auch würde die Kreatur auf diese Weise nur widerwillig das Gott Geraubte zurückerstattet haben. Darum sollte die Genugtuung (*satisfactio*) eintreten. Sie mußte eine freiwillige, die Schuld überwiegende Leistung und eine der Majestät Gottes wirklich entsprechende, ungeheuer große Gabe sein. Zu einer solchen war der Mensch nicht im stande; denn zu allem, was er tun und erbringen kann, ist er als Gottes Geschöpf verpflichtet. Was er tut, kann also kein Verdienst begründen. Auch hätte er als endliches Wesen nicht einen der Majestät Gottes gleichkommenden Wert schaffen können. Das konnte nur Gott selbst, weil nur er selbst seiner Majestät entspricht, der ja doch nicht einmal die unendliche Welt gleichkommt, die Gott noch umfaßt und hält und geschaffen hat. Da also der Mensch die Sühne bringen mußte und nur Gott sie bringen konnte, so mußte Gott Mensch werden. Dieser Gott-Mensch ist Jesus Christus gewesen; in seiner Doppelnatur lag die Möglichkeit, der doppelten Anforderung zu entsprechen. Zwar war auch er als Mensch zum Gehorsam verpflichtet. In einem sündlosen Leben hat er ihn geleistet, und so hatte der Tod, der Sünde Sold, an ihm sein Recht verloren. Er konnte mit seinem Leben anfangen, was er wollte. Er gab es Gott hin als Genugtuung, als ein Leben, das, weil es göttliches Leben war, den nötigen gottgleichen Wert besaß, um die verletzte Majestät wiederherzustellen. Mit dem Tode des Gottmenschen ist das Band zwischen Gott und Menschheit wieder geknüpft worden. Gott kann seine Liebe wieder walten lassen, ohne fürchten zu müssen, daß man ihn für zu schwach hält, seiner Ehre die gebührende Genugtuung zu schaffen.

Die Anselmsche „Satisfaktionstheorie", wie man sie zu nennen pflegt, bedeutet den klassischen Versuch, den Gottmenschheitsgedanken mit den Mitteln der abendländischen Frömmigkeit, für die Augustin den Ton angegeben hat, neu auszugestalten. Was wir andeuteten, um Augustins Gottmenschheits-

lehre von der des Athanasius abzuheben, trifft auch auf Anselm zu. Hält er doch an besonders wichtiger Stelle des Gespräches dem Boso entgegen: „Noch hast du nicht in Betracht gezogen, wie schwer die Sünde drückt." Leider aber ist das religiös Wertvolle durch die Fassung, die Anselm ihm gegeben hat, nicht verstärkt. Mögen für diese Fassung Begriffe des germanischen Strafrechtes bestimmend gewesen sein, mag die kirchliche Bußlehre zur Erklärung hinreichen, was alles in allem genommen das wahrscheinlichere sein dürfte, in jedem Falle wird das Verhältnis zwischen Gott und Menschen in die Sphäre des Rechtes hinabgedrückt, aus der grade das Evangelium sie emporgehoben hatte. Mit schneidender Härte tritt uns in der wohlüberlegten, festgefügten und allgemeine Gültigkeit beanspruchenden Dialektik Anselms das entgegen, was bei Paulus doch mehr wie das Selbstgespräch des zerknirschten Sünders mit dem Gott, dessen Zorn er verdient hat, erscheint. Mit ruhiger Feder hat Anselm den Satz niedergeschrieben, daß es dem in seiner Ehre gekränkten Gott nicht geziemt haben würde, dem Menschen die Strafe aus Barmherzigkeit zu erlassen. Mit kaltem Blute hat er aber auch bei der Genugtuung durch den Gottmenschen Leistung und Gegenleistung rein quantitativ abgewogen.

Dem gegenüber ist es verhältnismäßig gleichgültig, die Frage aufzuwerfen, ob Anselms rationale Konstruktion einer logischen Nachprüfung Stich hält. Wer die Geschichte des Dogmas von der Gottmenschheit kennt, wird dazu ohnehin wenig Lust verspüren. Wissen wir doch, daß der kirchliche Glaube an den Gottmenschen die unumgängliche Voraussetzung aller Erörterungen Anselms ist. Die spätere Scholastik hat seinen hohen Flug ohnehin ermäßigt und den Versuch, die übernatürlichen Wahrheiten jedem sozusagen mathematisch anzudemonstrieren, wieder aufgegeben. Für Thomas von Aquino ist die Trinität wieder ein Geheimnis, wie sie es für Augustin war, das man glauben und dem Glauben verständlich

machen muß, nicht aber dem Ungläubigen zwingend beweisen kann. Und er weiß, wie Augustin, daß es für Gott auch andere Wege hätte geben können, die Menschheit zum Ziele zu führen als eben die Menschwerdung. Demnach ist auch seine ganze Arbeit von dem Gedanken getragen, das Uebervernünftige vernunftgemäß zu erläutern und zu verteidigen. Mit einer Klarheit, von der man ohne Uebertreibung behaupten darf, daß sie niemals übertroffen worden ist, hat er der Wissenschaft vom Glauben, die er als heilige Wissenschaft bezeichnet, ihre Stelle neben und über der Wissenschaft von den natürlichen Dingen angewiesen. Und wenn seine Gegner bemerkten, daß nur das Wissenschaft sei, was von Sätzen ausgehe, die durch sich selbst einleuchten, und wenn sie darauf pochten, daß das bei der heiligen Wissenschaft nicht zutreffe, weil sie sich auf Glaubensartikeln erbaue, die nicht durch sich selbst einleuchten, da sie nicht von allen zugegeben werden, so hat er geantwortet: auch die Glaubenswissenschaft gehe aus von zu Tage liegenden Prinzipien, freilich solchen, die nur „durch das Licht der oberen Wissenschaft, das Licht der göttlichen Offenbarung, einleuchten."

Das Glaubensbekenntnis der Lateransynode, in dem das Dogma von der Transsubstantiation (s. o. S. 257) enthalten ist, gibt sich als eine Erläuterung des Apostolikums und ist dadurch von besonderer Bedeutung geworden, daß man es an hervorragender Stelle in das Korpus des kanonischen Rechtes aufgenommen hat, vergleichbar jenem Gesetze des Kaisers Theodosius (s. o. S. 185), mit dem einst das Korpus des bürgerlichen Rechtes eröffnet wurde. Gelegentlich ist es sogar als viertes neben den drei großen Symbolen genannt worden. Es verdient diese Auszeichnung, denn es ist vielleicht der beste und interessanteste Ausdruck dessen, was die Kirche mit dem Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit hat sagen wollen.

„Wir glauben fest und bekennen einfältig, daß einer al-

lein ist wahrer Gott, ewig und unmeßbar, allmächtig, unveränderlich, unfaßbar und unaussprechlich, Vater und Sohn und heiliger Geist; drei Personen, aber ein Wesen, Wesenheit oder Natur, durchaus einfach. Der Vater (ist) von niemandem, der Sohn aber allein vom Vater und der heilige Geist von beiden gleicher Weise, immer ohne Anfang und Ende: der Vater erzeugt, der Sohn wird geboren und der heilige Geist geht aus, gleichwesentlich und gleichgestellt, allmächtig und gleichewig. Ein Urgrund aller Dinge, Schöpfer aller unsichtbaren und sichtbaren, der geistlichen und der körperlichen Dinge, der mit seiner allmächtigen Kraft von Anfang der Zeit beiderlei Kreatur zugleich schuf aus dem Nichts, die geistliche und die körperliche, die englische nämlich und die weltliche, und darauf die menschliche als eine aus Geist und Körper gemeinsam gebildete. Denn der Teufel und andere Dämonen sind von Gott zwar ihrer Natur nach gut geschaffen, sind aber durch sich selber schlecht geworden; der Mensch jedoch hat auf die Einflüsterung des Teufels hin gesündigt.

Diese nach ihrem gemeinsamen Wesen unteilbare und nach ihren persönlichen Eigentümlichkeiten unterschiedene Dreieinigkeit hat nun durch Moses und die heiligen Propheten und andere ihre Diener, gemäß zuvor geordneter Einteilung der Zeiten, dem menschlichen Geschlecht die heilbringende Lehre zugewandt. Und endlich hat der eingeborene Sohn Gottes, Jesus Christus, der aus der ganzen Dreieinigkeit gemeinsam fleischgeworden ist in Maria der immer Jungfrau Gebliebenen, empfangen aus der Mitwirkung des heiligen Geistes, wahrer Mensch geworden, aus vernünftiger Seele und menschlichem Fleisch zusammengesetzt, eine Person in zwei Naturen, den Weg des Lebens handgreiflicher noch gezeigt. Er, der nach der Gottheit unsterblich ist und unleidentlich, ist nach der Menschheit leidentlich geworden und sterblich. Ja, er hat zum Heil des Menschen-

geschlechtes am Kreuz gelitten, ist gestorben und hinabgestiegen in die Unterwelt, ist auferstanden von den Toten und emporgestiegen zum Himmel. Aber er stieg hinab in der Seele, stand auf im Leibe und stieg empor in beiden gleicher Weise, er, der da kommen wird am Ende der Weltzeit, zu richten die Lebendigen und die Toten, und jedem vergelten wird nach seinen Werken, den Verworfenen wie den Erwählten. Sie alle werden in ihren eigenen Leibern auferstehen, die sie jetzt tragen, auf daß sie nach ihren Verdiensten, sei es guten, sei es schlechten, empfangen, jene mit dem Teufel ewige Strafe und diese mit Christus ewige Herrlichkeit."

Wir können unsere geschichtliche Darlegung mit diesem Bekenntnis schließen. Die Kirche hat nichts mehr hinzu getan, noch weniger etwas davon weggenommen.

# Schlußbetrachtung.

Die katholische Kirche verlangt von ihren Gläubigen noch heute das gleiche Verhalten gegenüber dem Dogma wie damals, als die römischen Presbyter den „apostolischen Glauben" zum ersten Mal in die Form eines festen Bekenntnisses gossen. Sie fordert die unbedingte Anerkennung, die schlechthinige Unterwerfung unter das göttlich geoffenbarte, von der Kirche bewahrte und überlieferte Glaubensgut. Solche Anerkennung gebührt aber folgerichtiger Weise nicht nur dem ersten, sondern auch den später formulierten Bekenntnissen. Die Synoden, auf denen das Dogma geformt wurde, waren im Namen des heiligen Geistes versammelt. Gewiß, es ist nicht selten unheilig dabei zugegangen; das weiß auch die Kirche. Die Menschen, die auf den Synoden berieten, waren ja nicht unfehlbar, und menschliche Leidenschaften, Eifersucht, Eigensüchtelei und Meinungstrotz, spielten oft genug eine tadelnswerte Rolle. Aber der heilige Geist, so glaubt die Kirche, lenkte die Herzen seiner Werkzeuge, und wenn die versammelte Kirche sprach, so sprach der Geist aus ihr. Er sprach auch durch den Mund der großen Lehrer, eines Athanasius, eines Augustin und anderer, wenn sie das Dogma erläuterten und verteidigten. Ein Werden des Dogmas in dem Sinn, den man insgemein mit diesem Worte verbindet, gibt es für die Kirche nicht. Nur eine Entwicklung, sofern das, was von allem Anfang an der Kirche als Glaubensgut anvertraut war, zu sicherer Abwehr der Ungläubigen und Irrgläubigen und zu besserem Verständnis der Gläubigen auseinander gelegt werden mußte. Das Dogma aber umschließt die ganze Wahrheit.

Das Motto für diese Betrachtung lesen wir mit aller Deutlichkeit schon bei Tertullian. Nachdem er seine Glaubensregel dargelegt hat (s. o. S. 141), fährt er fort:

„Diese, wie wir beweisen werden, von Christus aufgestellte Regel wird bei uns keinerlei Untersuchungen unterworfen, außer solchen, die durch die Ketzereien angeregt werden und durch die man zum Ketzer wird. Wofern nur die Glaubensregel unberührt bleibt, magst du untersuchen und verhandeln, was dir beliebt, und kannst aller Lust der Wißbegierde freien Lauf lassen, wenn dir etwas unbestimmt gelassen oder an Dunkelheit zu leiden scheint. Da findet sich gewiß ein Mitbruder, der mit der Gnade der Wissenschaft begabt ist. Da ist einer, der zu den Gelehrten gehört, der wißbegierig ist wie du und mit dir forschen wird. Schließlich ist's noch besser, du bleibst unwissend, damit du nicht kennen lernst, was du nicht wissen sollst; denn was du wissen mußt, das weißt du ja. Dein Glaube, heißt es, hat dir geholfen, nicht die Vertrautheit mit der Schrift. Der Glaube ruht auf der Glaubensregel; sie umschließt das Gesetz und in der Gesetzesbeobachtung das Heil. Die Vertrautheit mit der Schrift aber wurzelt im Grübelgeiste und gewinnt ihren Ruhm lediglich aus dem Streben nach Wissen. Es mache die Wißbegierde dem Glauben Platz, die Ruhmsucht weiche dem Seelenheil. Sie dürfen ihm nimmer hinderlich sein, sie sollen Ruhe halten. Nichts gegen die Glaubensregel wissen, heißt alles wissen."

In diesen Worten ist der Grundsatz enthalten, dem die Kirche freilich erst viel später eine systematische Fassung gegeben hat, der Grundsatz, von dem Durchschnittsgläubigen, dem Laien also, nur die Zustimmung zu der Glaubenssubstanz zu verlangen und ihn im übrigen auf die Einsicht der Kirche zu verweisen. Es liegt in diesem Satze eine, natürlich unbewußte, Erinnerung daran, daß die Bekenntnisse, zumal die späteren, ihren Ursprung der Abwehr von Mißdeutungen verdanken,

über die Rechenschaft abzulegen dem gläubigen Laien nicht zugemutet werden kann, nicht einmal zugemutet werden darf, weil er, der autoritativen Leitung der Kirche entbehrend, gar zu leicht in Versuchung und damit auch in Irrtum verfallen kann. Die sogenannte „Fides implicita", wörtlich: der „eingewickelte Glaube", ein Glaube also, über den man sich und anderen nicht auf Grund persönlicher Einsicht und persönlicher Ueberlegung Rechenschaft zu geben vermag, ist ein notwendiger Bestandteil katholischen Glaubenslebens.

Es ist nicht ohne Interesse, bei den Ausführungen zu verweilen, mit denen man im Mittelalter die Lehre von der Fides implicita begründet hat. „Die Fides implicita", meint Papst Innocenz III. „ist, wie einige sagen, so wertvoll, daß, wenn jemand, durch seine natürliche Ratio bewogen, fälschlich der Ansicht ist, der Vater sei größer oder früher als der Sohn, oder die drei Personen seien drei von einander räumlich geschiedene Wesen, oder dergleichen mehr, er nicht Häretiker ist und keine Sünde tut, wenn er nur diesen seinen Irrtum nicht hartnäckig verteidigt, und dieses eben nur deshalb glaubt, weil er glaubt, daß die Kirche so glaube, und somit seine Meinung dem Glauben der Kirche unterschiebt: denn wenn seine Meinung auch schlecht ist, so ist sie doch nicht sein Glaube, sondern der Glaube der Kirche ist sein Glaube. Ja, noch mehr, diese Fides implicita schützt nicht nur vor Häresie und Sünde, sondern sie erwirkt und bewahrt ein Verdienst darin, daß der Irrende eine falsche Meinung hat, weil er der Ansicht ist, die Kirche glaube so."

Papst Innocenz IV. (1243 -1254) hat darüber folgende Entscheidung getroffen: „Vom Glauben gilt, daß es ein gewisses Maß des Glaubens (vgl. Röm. 12, 3) gibt, zu dem ein jeglicher verpflichtet ist und das für die Einfältigen und wohl für alle Laien genügt, nämlich daß jeder erwachsene Gläubige glaubt, daß Gott ist und daß er der Vergelter alles Guten ist. Ebenso müssen alle die übrigen Artikel „implicite"

glauben, das heißt, sie müssen glauben, daß alles wahr ist, was die katholische Kirche glaubt." Ausdrücklich heißt es auch von den niederen Klerikern, die das Geld oder die Lehrer nicht haben, um zu studieren, daß sie sich mit dem, was von den Laien verlangt wird, begnügen dürfen. Nur bezüglich des Altarsakramentes wird verlangt, daß sie glauben, es werde der wahre Leib Christi bereitet. Das müssen sie, weil sie täglich und dauernd sich mehr damit beschäftigen als die Laien. Uebrigens würden sie eine Sünde begehen, wenn sie, falls sie Lehrer und Geld haben, sich nicht besser unterrichten würden. Die Kirchenoberen endlich, denen die Seelsorge obliegt, müssen auch die im Nicänum und im Athanasianum enthaltenen Glaubensartikel wissen; denn sie — wenigstens die Bischöfe — müssen verstehen, über den Glauben jedem Rechenschaft zu geben, der sie fordert. „Dabei behaupten wir nicht, daß sie gehalten sein sollen, auf der Stelle über alles Antwort zu geben, sondern nach vorhergegangener Ueberlegung und auch, wenn es nötig war, unter Einziehung des Rates anderer."

Wir nennen diesen Glauben, der da glaubt, weil die Kirche so glaubt, Köhlerglauben, in Erinnerung an die hübsche Geschichte, die Luther einmal so erzählt hat: „Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden als über einen armen Laien gefragt: Lieber Mann, was glaubst du? Der Köhler antwortete: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten worden im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben noch Ruhe gehabt, bis er sprach: Ich glaube, das die Kirche glaubt."

Selbstverständlich gelten die mittelalterlichen Bestimmungen im einzelnen nicht mehr für die heutige Praxis. Der gänzlich veränderte Bildungsstand macht das unmöglich, und die Kirche hat kein Interesse daran, diese Veränderung zu ig-

norieren. Ein Blick in jeden beliebigen Katechismus zeigt, daß die Anforderungen auch an den Glauben der Laien höhere geworden sind. Aber der Grundsatz der Fides implicita wird damit nicht erschüttert. Ist das Maß dessen, was der Laie weiß oder wissen will, gestiegen, so sind auch die Anforderungen gestiegen, die man an die Ausdeutung und Verteidigung des Glaubens zu stellen hat, und es gilt heute so gut wie vor tausend Jahren, daß die katholische Kirche die Laien weder für befugt noch für befähigt hält, in Sachen der Ausdeutung und Verteidigung des Glaubens mitzureden. Sie haben sich, wenn auch in veränderten Formen, darauf zu beschränken, zu glauben, was die Kirche glaubt.

Diese Kirche kann aber auch des Doktorglaubens nicht entraten. Zwar sollte zur Ausdeutung und Verteidigung des Glaubens eigentlich genügen, was die „Kirchenlehrer" *(doctores ecclesiastici)* der alten Zeit, die „Väter" *(patres)*, gesagt und geschrieben haben. Auf ihre Aussprüche *(sententiae)*, die man schon im frühen Mittelalter sammelte, berief man sich neben der Schrift und tut es heute noch. Aber gegenüber den tatsächlichen Verhältnissen reichte das niemals zu. Zum mindesten muß das, was die Väter gesagt haben, in immer neuen Formen vorgetragen werden; denn auch Unglaube und Irrglaube nehmen immer neue Formen an, und den Angriffen der Ratio gilt es stets von neuem gegenüberzutreten.

Hieraus erklärt es sich, daß die Arbeit der großen Scholastiker für die katholische Kirche einen unvergänglichen Wert besitzt. Ihnen verdankt sie die umfassendste Verteidigung und die sorgfältigste Darlegung ihrer Lehren. Vollends die Methode, die jene anwendeten, muß ihr bis auf den heutigen Tag als die allein richtige erscheinen. In richtiger Erkenntnis zumal der Bedeutung des Thomas von Aquino hat Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben vom 4. August 1879 „die goldene Weisheit" des Aquinaten „zum Schutz und Schmuck der katholischen Lehre, zum Besten der Gesellschaft, zum Wachs-

tum aller Wissenschaften wieder einzuführen und soweit als möglich zu verbreiten" befohlen[1]). „Indem Thomas, wie es sich gebührt, zwischen Vernunft und Glaube unterschied, beide aber in einem Freundesbunde einte, hat er sowohl die Rechte beider gewahrt als für beider Würde Sorge getragen, so zwar, daß die Vernunft, auf den Flügeln des hl. Thomas zu ihrer höchsten menschlichen Vollendung emporgetragen, nun kaum mehr höher zu steigen vermag, noch der Glaube von der Vernunft kaum weitere oder triftigere Beweise fordern kann, als er schon durch Thomas erlangt hat." Steht es so, so werden auch die Sätze begreiflich, in denen der Papst selbst den katholischen Standpunkt maßgebend festlegt:

„Da es keinem Zweifel unterliegt, daß die übernatürliche Ordnung sehr viele Wahrheiten enthält, welche weit hinausragen über die Fassungskraft jedweder Intelligenz, so darf die menschliche Vernunft im Bewußtsein ihrer Schwäche es nicht wagen, sich über ihre Schranken zu erheben, noch ihre Wahrheiten zu leugnen, noch sie mit ihrem eigenen Maße zu messen, noch nach Willkür zu erklären; vielmehr soll sie dieselben mit vollem und demütigem Glauben annehmen und es sich zur höchsten Ehre rechnen, daß sie gleich einer Dienerin den himmlischen Lehren nachfolgen, ihnen ihre Dienste leisten und von ihnen durch Gottes Gnade einigermaßen ein Verständnis gewinnen darf. Bezüglich derjenigen Lehrpunkte dagegen, welche die menschliche Intelligenz auf natürlichem Wege erkennen kann, hat, wie ganz billig, die Philosophie sich ihrer Methode, ihrer Prinzipien und Beweise zu bedienen, doch nicht derart, daß es den Anschein gewinnt, als wolle sie keck der göttlichen Autorität sich entziehen. Da es vielmehr feststeht, daß das, was die Offenbarung lehrt, höchst gewiß, und was ihr entgegengesetzt ist, auch der gesunden Vernunft widerstreitet, so soll der katholische Philosoph der Ueberzeugung sein, daß er die Rechte des Glaubens und der Vernunft zugleich verletzt,

wenn er einen Satz annimmt, von dem er weiß, daß er der Offenbarung widerspricht."

Man muß die von keinem Zweifel angekränkelte Sicherheit bewundern, mit der die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ihren Standpunkt festgehalten hat. Sie erscheint unter diesem Gesichtspunkt wirklich als der Fels, an dem die Wogen vergeblich branden. Darum kann auch jeder leicht die Erfahrung machen, wie aussichtslos die Debatte über diese Fragen mit gläubigen Katholiken ist. Der Laie wird uns an den Priester weisen, der Priester aber uns belehren, daß die Kirche in der Glaubensregel wandelt, die sie von den Aposteln, diese aber von Christus erhalten haben. Die „dogmatische Tradition", deren „Herolde" Christus und die Apostel waren, läßt keinen Widerspruch zu.

Wir nehmen eine katholische Dogmatik zur Hand, um uns zu unterrichten, wie der Verfasser sich mit der Frage, ob das kirchliche Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit bereits in der Schrift gelehrt werde, auseinandersetzt. Sie wird selbstverständlich bejaht, nicht nur für das Neue, auch für das Alte Testament. „Obgleich die Dreiheit der Personen in Gott", schreibt Professor Scheeben in Köln[1]), „auch schon im alten Testamente vielfach vorausgesetzt und deutlich genug ausgesprochen wird: so wurde doch dort mehr die Einheit des göttlichen Wesens in den Vordergrund gestellt und die Trinität nur insofern berücksichtigt, als auf die dereinstige Inkarnation (Menschwerdung) der zweiten Person hingewiesen werden mußte. Im neuen Testamente hingegen wird umgekehrt die Einheit Gottes als selbstverständlich vorausgesetzt und die Dreiheit der Personen zum Mittel- und Brennpunkt seiner ganzen Lehre gemacht." Fragen wir nach den Beweisen, so werden die Stellen angeführt, die wir selbst (S. 47) zusammengestellt haben, meist noch um einige weniger deutliche vermehrt, und man liest aus ihnen heraus, was man zu lesen wünscht. Wenn es in der Taufgeschichte (Matth. 3, 16 f.) heißt: „Jesus

sah den Geist Gottes herabkommen wie eine Taube und auf ihn kommen. Und siehe, eine Stimme vom Himmel sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", so dekretiert der Dogmatiker, daß hier Vater und Sohn als verschiedene Personen erscheinen, der heilige Geist aber als Mittelsperson zwischen beiden, nur daß er, wie andere Stellen zeigen, nicht das ursprüngliche Verhältnis zwischen Vater und Sohn vermittelt, vielmehr es nur voraussetzt und aus ihm hervorgeht. In welchem Sinne hier und anderswo der Ausdruck „Sohn" gebraucht wird, das zu untersuchen, ist keine Veranlassung vorhanden. Das Wort ist da und also auch die Sache: „Die wahre Sohnschaft schließt die Wesensgleichheit mit dem Vater, die Wesensgleichheit mit Gott dem Vater die absolute Wesenseinheit ein. Es genügte also, aus der hl. Schrift jenen Grundbegriff nachzuweisen, um die beiden anderen Momente mit sicher zu stellen." Daß man das zu Beweisende voraussetzt, wird nicht beachtet. Und kommt gar die Kritik und beweist, daß eine Schriftstelle, wie die auch von uns (S. 95) besprochene aus dem fünften Kapitel des ersten Johannesbriefes, wo von den drei Zeugen im Himmel die Rede ist, späteren Ursprungs sei, so heißt es: „Die Echtheit wird zwar von außerkirchlichen Kritikern beanstandet, muß aber von kirchlichem Standpunkt aus unbedingt aufrecht erhalten werden [1])."

So tritt der Berufung auf den Wortlaut der Schrift die Abweisung der außerkirchlichen Schrifterklärung zur Seite. Ist doch die Kirche Herrin der Schrift, und noch heute gilt Tertullians Wort (s. o. S. 19), daß, wo die echte Lehre und der echte kirchliche Glaube ist, auch die echte heilige Schrift, die richtige Erklärung der Schrift und sämtliche echt christliche Ueberlieferungen sein werden. Und es gilt sein Satz, daß die Ketzer zur Berufung auf die Schrift nicht zugelassen werden, weil sich ja ohne Zuhilfenahme der Schrift, nämlich durch Berufung auf den der Kirche von Gott erteilten Auftrag, er-

weisen läßt, daß die Schrift die Ketzer gar nichts angeht. Wozu darüber streiten? „Nicht auf die Schrift soll man sich berufen und den Streit nicht auf ein Gebiet verpflanzen, auf dem entweder gar kein Sieg zu hoffen ist oder ein unentschiedener oder ein zu wenig entschiedener." Ein ganz klein wenig Unsicherheit schlägt aus diesem volltönenden Satz doch an unsere Ohren, und vielleicht ist hier der Punkt, von dem aus die scheinbar so gefestigte Stellung erfolgreich angegriffen werden kann.

Die Reformatoren haben vom Christen, dem gelehrten wie dem ungelehrten, grundsätzlich verlangt, daß er sich bezüglich dessen, was zu seinem Heil notwendig sei, auf seinen eignen Glauben stelle. Sie haben die „Fides implicita" verworfen, indem sie die Heilsmittlerschaft der Kirche leugneten. Wo Luther die Geschichte vom Köhlerglauben erzählt, fügt er hinzu: „Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders haben denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt." Dennoch ist weder Luthers noch der anderen Reformatoren Stellung zum Dogma inhaltlich von solchem Urteil irgendwie beeinflußt worden. Sie blieben überzeugt, daß die von der Kirche verkündigte Lehre der Ausfluß übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wahrheit und eben damit die über allen Streit erhabene Grundlage auch ihres persönlichen Glaubenslebens sei.

Freilich lagen in der Reformation die Kräfte verborgen, die auch das alte Dogma dereinst entwurzeln mußten. Verlangte man eine rein sprachlich-geschichtliche Auslegung der Schrift, so mußte einmal die Zeit kommen, in der erkannt wurde, daß die Aussagen der Schrift nicht auf eine Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne hinführen. Und selbst Luther, der doch in jeder Abweichung von den Sätzen des Athanasianums eine Auflehnung der Vernunft wider die Schrift sah, hat gelegentlich schon die Ausdrücke Dreifaltigkeit und Homousios

bemängelt. Wenn ferner nur das gelten sollte, was von dem innersten religiösen Besitz, dem Glauben aus, sich als notwendig erwies, wenn alle rein spekulative Beschäftigung mit der Gottheit oder gar mit der Kirchenlehre als müssige Neugier und Spielerei verworfen ward, so mußte die Stunde kommen, in der man erkannte, daß abendländische Frömmigkeit mit ihrer Sehnsucht nach Vergebung der Schuld und Versöhnung mit Gott kein Interesse an einer Lehre von der wesentlichen Dreieinigkeit Gottes, sondern höchstens ein Bedürfnis hatte, die Gottheit Christi festzuhalten, sofern sie in den Lehren Anselms und der katholischen Bußlehre wandelnd es für unmöglich hält, daß Gott allein aus Liebe Sünde vergebe. Auch hier hat schon Luther gefühlt, daß die alte Lehre mit seinem Frömmigkeitsinteresse nicht mehr zusammenhing. Von ihm stammt das kühne Wort: „Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Daß er von Natur Gott und Mensch ist, das hat er für sich. Aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet hat und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und Gut." Derartige Worte kann man häufig in seinen Werken lesen. Sie künden an, daß in der Kirche der Reformation eine Kritik des Dogmas und sein endlicher Sturz nicht eine Katastrophe für die Frömmigkeit zu bedeuten braucht, wie es in der morgenländischen Christenheit der Fall sein würde, noch auch eine Verleugnung der Kirche und ihrer Autorität, wie in der römischen Kirche. Die evangelische Frömmigkeit hängt mit dem alten Dogma nicht mehr innerlich zusammen.

Doch darf man aus solchen und ähnlichen Worten Luthers oder auch Melanchthons nicht schließen, daß die Reformatoren selbst in ihrer Zeit den Gedanken hätten fassen können, daß das Dogma vom dreieinigen Gott irgendwie in Zweifel gezogen werden dürfe. Als etwas ganz selbstverständliches hat Luther geschrieben: „Die hohen Artikel göttlicher Majestät

sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen bekennen. Darum nicht von Nöten, jetzt weiter davon zu handeln[1])." Und selbstverständlich war es, daß die drei allgemeinen Symbole dem Bekenntnis vorangestellt wurden, mit dem man sich zu Augsburg vor ungerechten Angriffen auf die Rechtgläubigkeit verteidigte: „Die Kirchen sind sich bei uns völlig eins in der Lehre, daß der Beschluß des nicänischen Konzils über die Einheit des göttlichen Wesens und die drei Personen wahr und ohne Schwanken zu glauben ist." Man stritt mit den Altgläubigen wohl über den Heilsweg und die Heilsvermittelung, nicht über die Heilsgrundlage.

So hatte auch der Grundsatz von der freien Forschung in der Schrift für die Reformatoren, Luther voran, noch keinerlei Spitze gegen das Dogma. Allerdings hatte die Verwerfung der Kirche als der Herrin der Schrift zum positiven Gegenstück, daß der „gottesgelehrige" Leser der Schrift „inwendig befinde, es sei Wahrheit, auch wenn ein Engel des Himmels und alle Welt dagegen predigten." Aber die selbstverständliche Voraussetzung für das Forschen, besser Lesen in der Schrift war doch die richtige Stellung zum Dogma der Kirche. Luthers freie Urteile über einzelne Bücher der Schrift entsprangen dem Bedürfnis der Rechtfertigung des neuen Heilsweges gegenüber dem alten, der eben doch auch aus der Schrift begründet wurde.

Eine grelle Beleuchtung erhält dieser Standpunkt durch die Haltung der Reformatoren gegenüber solchen, die vom kirchlichen Dogma mit Bewußtsein abwichen. Wir wählen das berühmteste Beispiel. Es führt uns in die Zeit nach Luthers Tode; aber wir haben keinen Anlaß, zu vermuten, daß er sich in dieser Frage von den übrigen Reformatoren getrennt haben würde. Der spanische, in Frankreich lebende Arzt Michael Servede hatte in einem „Wiederherstellung des Christentums" betitelten Buch die kirchliche Trinitätslehre angegriffen und an ihre Stelle eine Lehre gesetzt, die man am richtigsten mit der

der altkirchlichen Monarchianer vergleichen wird. Ein vorübergehender Aufenthalt in Genf führte zur Gefangennahme und zum Prozeß. Calvin trat für die mildere Strafe, Hinrichtung durch das Schwert, ein; der Rat erkannte auf Feuer. Am 27. Oktober 1553 wurde Servede verbrannt. Männer wie Bucer, Melanchthon, Oekolampad haben das Entsetzliche gebilligt. Keine Stimme erhob sich für den Unglücklichen. So fest saß auch auf reformatorischer Seite die Ueberzeugung, daß, wer am Dogma der Kirche rüttele, ein verfluchter Ketzer und todeswürdiger Verbrecher sei[1]).

Die antitrinitarische Bewegung ist von Anfang an neben der im engeren Sinne reformatorischen hergegangen und teilt mit ihr kaum mehr als die Opposition gegen die unfehlbare Lehrautorität der Kirche. In ihren ersten Erscheinungen steht sie in mehr oder weniger enger Beziehung zum Wiedertäufertum. So haben unter den süddeutschen Täufern schon zur Zeit des Bauernkrieges Hans Denk und mehr noch Ludwig Hetzer antitrinitarische Gedanken verbreitet. Hetzer wagte es nicht, sein Buch „Wider die Gottheit Christi" drucken zu lassen. Dafür gab er seinem unitarischen Bekenntnis um so freieren Ausdruck, sogar in Versen, wie es einst Arius mit seiner Lehre getan hatte:

„Ich bin allein der einzig Gott,
Der ohn Gehülf all Ding erschaffen hat.
Fragst du, wie viel meiner sei?
Ich bin's allein, wir sind nit drei.
Sag auch dabei ohn allen Wahn,
Daß ich glatt nit weiß von keiner Person."

Seinen eigentlichen Nährboden fand der Antitrinitarismus in den humanistischen und skeptischen Strömungen der italienischen Renaissance. Schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts ist er in Italien zu einer der Kirche gefährlich dünkenden Macht angewachsen, gegen die die Inquisition ihr Spürsystem und ihre Strafen anzuwenden für nötig fand. Eine große

Anzahl gesinnungstüchtiger Männer haben sich diesen Strafen entzogen, indem sie ihr Vaterland verließen und sich eine neue Heimat suchten. Die reformatorische Schweiz kam ihnen nur so lange entgegen, als ihre Ideen verhüllt blieben. Viele setzten den Wanderstab weiter und fanden in Polen, dessen gebildete Stände zu den italienischen lebhafte geistige Beziehungen unterhielten, Duldung für ihre Gedanken.

Merkwürdig, wie in diesen italienisch-polnischen Antitrinitariern die altkirchlichen Oppositionsparteien wieder aufzuleben scheinen. Fast für jede „Häresie" kann man eine Parallele anführen. Da sind „Arianer", die Christus für ein vom Vater geschaffenes, aber göttliches Wesen halten. Da sind „Dynamisten" nach Art der Theodotianer oder Pauls von Samosata, die den präexistenten Christus verwerfen und in ihm einen wunderbar geborenen Menschen sehen, dem erst nach seiner Erhöhung göttliche Verehrung gebühre. Da gibt es endlich „Ebioniten", die auch die jungfräuliche Geburt leugnen und jede göttliche Verehrung bestreiten, als „Monadoranten" selbst von ihren unitarischen Gesinnungsgenossen der Ketzerei beschuldigt.

Der Organisator dieses bunten Gemisches ist der 1539 zu Siena geborene Faustus Socinus (Fausto Sozzini) geworden. In jungen Jahren, nach vollendetem Studium der Rechte, aus Italien vor der Inquisition flüchtig, lernt er in Zürich die Kritik kennen, die sein Oheim Lelio an der Kirchenlehre übt, und findet nach dessen Tode in hinterlassenen Papieren weitere Ausführungen. Ueber ein Jahrzehnt lebt er sodann am Hofe des ihm wohlgesinnten Cosimo Medici, des Großherzogs von Toskana. Er hat diese Zeit später als verloren beklagt, aber er vergaß, daß er ihr nicht nur die weltmännische Gewandtheit verdankte, die ihm im Verkehr mit dem polnischen Adel so zu statten kam, sondern daß der Großherzog, so lange er lebte, über dem Vermögen des wieder heimatlos Gewordenen die schützende Hand hielt. In Basel

hat er sich ganz auf die theologischen Studien geworfen. Sein erstes Werk war ein Angriff auf die Anselmsche Satisfaktionslehre. An solcher Arbeit klärte sich seine antitrinitarische Gedankenwelt. 1579 siedelt der schon weithin Berühmte nach Polen über und nimmt an den Bestrebungen jener Unitarier, die wir mit den altkirchlichen Dynamisten verglichen haben, lebhaften, bald führenden Anteil. Es gelingt ihm, in längeren Kämpfen die übrigen Parteien zurückzudrängen und den polnischen Antitrinitarismus nach und nach um seine Fahne zu sammeln. Ein Wechsel in der toleranten Regierung Polens und die Gegnerschaft der wachsamen Jesuiten haben ihm die letzten Lebensjahre erschwert. In einem kleinen polnischen Dorfe ist er unter dem Schutz eines Edelmannes 1604 gestorben.

Erst nach seinem Tode (1605) wurde der Rakausche, das heißt zu Rakau gedruckte, Katechismus ausgegeben, aus dem man Sozins Lehre am besten entnimmt und der für den sogenannten Sozinianismus maßgebend geblieben ist[1]). In der Vorrede heißt es, daß dieser Katechismus keine Kriegserklärung gegen Andersgläubige sein solle, daß man nicht beabsichtige, ihn zu einer bindenden Norm zu machen und irgend jemand etwas damit vorzuschreiben. Die Katechismen der übrigen christlichen Kirchen seien Erisäpfel oder Kampftrompeten, Paniere unsterblichen Haders unter den Sterblichen. Hier dagegen heißt es: „Jedem steht sein Urteil in religiösen Fragen frei; nur sei es auch uns gestattet, unsere Ueberzeugung von den göttlichen Dingen ohne jemandes Beleidigung oder Verfolgung auszusprechen." „Oder führt ihr allein den Schlüssel des Wissens, daß euch nichts verschlossen wäre in der heiligen Schrift und nichts versiegelt?" „Nur einer ist unser Meister, dem dies zusteht, Jesus Christus; wir aber sind alle Brüder, deren keinem Macht und Herrschaft über das Gewissen des anderen gegeben ist."

Der Katechismus selbst beginnt mit die Definition: „Die christliche Religion ist der von Gott durch Jesus Christus ge-

zeigte Weg, das ewige Leben zu erlangen." Die Wahrheit dieſes Satzes entnimmt der Chriſt der heiligen Schrift, vornehmlich dem neuen Teſtament als der völlig zureichenden und in ſich klaren Erkenntnisquelle. Hier lieſt er, daß der durch Adams Fehltritt in Sünde und Tod verſtrickte Menſch von ſich aus den Weg zum Leben nicht hat finden können, und daß es allein von Gottes Ermeſſen und Ratſchluß abhing, ob und wie er ihn finden ſollte. Dieſer Gott iſt der oberſte Herr aller Dinge, er allein, was freilich nicht ausſchließt, daß der eine Gott ſein Reich und ſeine Macht anderen mitteilen kann und mitgeteilt hat. Der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit wird vorgeworfen, daß ſie den Glauben an dieſen einen Gott zu erſchüttern und zu ſchwächen geeignet iſt, daß ſie die Herrlichkeit des einen Gottes, der nur der Vater Jeſu Chriſti war, verdunkelt, indem ſie ſie auf ein anderes etwas, das nicht Vater iſt, überträgt, daß ſie Dinge enthält, die des einen und höchſten Gottes unwürdig ſind, wie z. B. daß dieſer Gott jemandes Sohn oder Geiſt ſei, alſo einen Vater habe, endlich daß ſie für die Draußenſtehenden das Haupthindernis des Bekenntniſſes zur chriſtlichen Religion ſei. Der eine Gott nun hat der Menſchheit ſeinen Willen und Ratſchluß durch Jeſus Chriſtus kund getan, den freilich ſchon ſeine wunderbare Geburt als vom Vater geheiligten und in die Welt geſandten Gottesſohn bezeugte, der aber ſterblich war und erſt unſterblich geworden iſt, auferſtanden und zu Gott gleicher Macht eingeſetzt. In ausführlicher Erörterung wird die Naturenlehre bekämpft und die Präexiſtenz als unbibliſch zurückgewieſen. Mit dem der Schrift und der kirchlichen Dogmatik entnommenen Schema wird Chriſti Bedeutung an ſeinem prophetiſchen, hohenprieſterlichen und königlichen Amt dargelegt, auch hier in kritiſcher Auseinanderſetzung mit der Kirchenlehre. Der Nachdruck fällt dabei ganz auf den Propheten, „der die vollkommene göttliche Geſetzgebung gebracht, die Verheißung des ewigen Lebens ſicher ausgeſprochen und das Beiſpiel des voll-

kommenen sittlichen Lebens gegeben hat, das er in seinem Tode bestätigte."

Für den aufmerksamen Leser der zum Teil sehr eingehenden Darlegungen dieses Katechismus ist zweierlei von besonderem Interesse. Einmal die Kühnheit und Schärfe, mit der die durch die Loslösung von der unfehlbaren Autorität der Kirche mobil gemachte Ratio gegen das in allen Kirchengemeinschaften, altgläubigen und neugläubigen, heilig gehaltene Dogma vom dreieinigen Gott und dem Gottmenschen zu Felde zieht; sodann die Entschlossenheit, mit der dieselbe Ratio sich auf die Schrift als die alleinige, völlig zureichende und in sich klare Erkenntnisquelle zurückzieht. Vor der Schrift macht ihre Kritik Halt. Nicht gegen die Schrift richtet sich die Bestreitung der Präexistenz Christi. Die Ratio *will* davon nichts in der Schrift finden, und so findet sie nichts. Die Stellen, die die Kirche für die Präexistenz anführt, reden nach Socin entweder gar nicht davon, oder sie müssen anders gedeutet werden. Immerhin blieb der Schein übrig, — und manchmal war es mehr als Schein — als solle auch die Schrift gemeistert werden. So wird es verständlich, daß die reformatorischen Kirchengemeinschaften, denen an der Begründung ihres Glaubens an Dreieinigkeit und Gottmenschheit grade aus der Schrift alles gelegen sein mußte, da sie sich auf die kirchlichen Entscheidungen nicht mehr mit sicherem Gewissen beziehen konnten, besonders den Socinianern gegenüber jene Lehre von der wörtlichen Inspiration der Schrift zur Geltung brachten, die den übernatürlichen Ursprung jedes Buchstabens behauptete und so der natürlichen Erkenntnis überhaupt den Weg zur Schrift verschließen sollte.

So scheint es, als sollten wir aus dem Bann der altkirchlichen Vorstellungen und Fragestellungen nicht herauskommen, als führe keine Brücke zu der geschichtlichen Betrachtung, die wir auf den früheren Blättern dieses Buches als eine ganz selbstverständliche geübt haben. Aber der Ratio,

die am Gitter ihres Gefängnisses rüttelt, entsteht ein mächtiger Bundesgenosse, der Kirche, die auf den Buchstaben der Schrift oder auf ihre Bekenntnisse pocht, ein gefährlicher Gegner. Um so überraschender, als es sich um eine bisher ganz unbekannte Größe handelt. Die streitenden Parteien, wie einschneidend auch ihre Gegensätze sein mochten, teilten doch in einer, der wichtigsten Beziehung den Boden. Beiden war die übernatürliche oder, wie wir uns zu sagen gewöhnt haben, die supranaturalistische Betrachtung der Welt- und Menschheitsgeschichte gemeinsam, die sich uns im ersten kirchlichen Taufbekenntnis so plastisch dargestellt hat.

Der Katechismus der Sozinianer zeigt ja, wie gut Rationalismus und Supranaturalismus mit einander bestehen können. Kein Artikel im Taufbekenntnis, den ein Sozinianer nicht hätte bekennen können. Gnostizismus und Ebionitismus lagen ihm so fern wie seinen Gesinnungsgenossen in der alten Kirche, und wenn die Kirche ihn dennoch einen Ebioniten nannte, so wissen wir schon (s. o. S. 36), was wir von diesem Vorwurf zu halten haben. Auch für ihn thronte über den Wolken der eine allmächtige und allwissende Gott, der in höchst persönlicher Weise die Geschicke seiner Menschheit lenkte. Auch er lebte des Glaubens, daß dieser Gott in übernatürlicher, das heißt den natürlichen Verlauf der Dinge bewußt durchbrechender Weise in die Menschheitsgeschichte eingegriffen hatte, indem er seinen Sohn sandte, um die ihm entfremdeten Menschen zu sich und damit zu ihrem Heil zurückzuführen. Mochte er über die Person des Offenbarers und sein Verhältnis zu seinem himmlischen Vater besondere, von denen der Kirche abweichende Vorstellungen hegen, unangetastet blieb die vom natürlichen Lauf der Dinge abweichende Welt der Wunder und Zeichen, unangetastet auch das Buch, das sie bezeugte.

Wäre der Angriff auf diese Welt der Wunder und Zeichen mit den Mitteln erfolgt, die anderthalb Jahrtausende früher

einem Celsus zu Gebote standen, er wäre kaum von besserem Erfolge begleitet gewesen. Einwände des Unglaubens hätte weder die christliche Ratio noch der Kirchenglaube gelten lassen und gelten zu lassen brauchen. Zum mindesten wäre der Streit niemals entschieden worden. Aber die Mittel waren andere geworden. Nicht der Unglaube stellte sich wider den Glauben, sondern die nüchterne Betrachtung der Wirklichkeit des Naturgeschehens in Welt und Menschheit, die über Glaube und Unglaube erhabene Festlegung unverbrüchlicher Gesetze zwang sich mit unerbittlicher Notwendigkeit den denkenden Geistern unter Gläubigen und Ungläubigen auf. Die Decke fiel von ihren Augen, die so lange gehalten gewesen waren.

Bis in die Reformationszeit führen uns die Anfänge der neuen Bewegung zurück. Im Jahre 1530, während man zu Augsburg unter Melanchthons Führung auf Kompromisse sann und der Reformation so viel wie möglich von ihrem revolutionären Charakter zu nehmen suchte, legte zu Frauenburg ein stiller Gelehrter die letzte Feile an ein großes Werk. Das Werk hieß: *de revolutionibus orbium coelestium*, von den Umdrehungen der Himmelskörper, der Mann Kopernikus. Als in seinem Todesjahre sein Buch veröffentlicht wurde, war man kirchlicherseits geteilter Meinung. Als aber der kühne Galilei unliebsame Folgerungen daraus zog, wurde auch des Kopernikus Werk auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, auf dem es gestanden hat, bis auch die Kirche hatte einsehen müssen, daß sein Inhalt unwiderleglich richtig sei. Wenn eines, so gehört dieses Buch auf den Index: denn die darin entwickelte Weltanschauung ist trotz des harmlos gemeinten Titels recht eigentlich revolutionär; sie hat der kirchlichen den Todesstoß versetzt. Luther freilich hat über ihren Urheber gespottet als den Narren, der die ganze Kunst Astronomiä umkehren wolle, und er ist in der Meinung gestorben, daß die Sonne sich um die Erde drehe. Hätte er zwei Jahrhunderte später gelebt, er würde nicht mehr ge-

spottet, vielleicht aber mit einem der wackersten Lutheraner, dem Professor und Superintendenten Valentin Ernst Löscher in Dresden († 1749), klagend ausgerufen haben: „Sobald man nur anfing, die zum wenigsten gar ungewisse Lehre, daß die Sonne stehe und die Erde um dieselbe herumgedreht werde, festzusetzen, sobald nahm die Verachtung der heiligen Schrift und der Glaubenspunkte merklich zu."

Was hier Verachtung der Schrift und der Glaubenspunkte heißt, ist doch nichts anderes als die Tatsache, daß die christliche Menschheit infolge der Umwälzung, die ihre Auffassung von der Natur und ihren Gesetzen durchmachte, darauf aufmerksam wurde, wie wenig das, was die Theologen von der Schrift lehrten, der neuen Erkenntnis gerecht wurde. Wenn die Erde sich um die Sonne drehte, dann war es falsch, daß die kreisende Himmelskugel auf Josuas Befehl ihren Lauf unterbrochen hatte. Und wo blieb dann die Lehre von der wörtlichen Inspiration der Bibel? So erkannte man zunächst, daß, um mit dem frommen Kepler († 1630) zu reden, „der heilige Geist in der Schrift nicht die Astronomiam oder Physicam lehrte", und daß „es die Schrift mißbrauchen heiße, wenn man von ihr Antwort auf naturwissenschaftliche Fragen verlange, wo doch nur die theologischen (will sagen: religiösen) Fragen in ihr enthalten sind, die Fragen, die sich auf die Verehrung Gottes und die Sorge um die Seele beziehen[1])." Aber diese Betrachtung, wenn man sie auch im allgemeinen gelten lassen mochte, genügte dem vorwärts drängenden Erkennen nicht. War einmal das als solches Wunder an einem Punkte widerlegt, so mußte die ganze Welt der Wunder, in der die Bibel lebt, einer Prüfung unterzogen werden. Ist doch die Grenze zwischen „naturwissenschaftlichen" und „theologischen" Fragen grade hier nicht sicher zu legen. Ist doch auch die neutestamentliche Geschichte erfüllt von wunderbaren Ereignissen, die mit dem, was sonst über die Natur des Menschen und der Dinge bekannt ist, in Widerspruch stehen. Wenn

die Bibel im Irrtum ist mit ihrer Lehre, daß die Erde feststeht und die Sonne sich dreht, wo ist die Bürgschaft, daß sie im Recht ist mit ihrer Lehre von dem wunderbar geborenen, leiblich vom Tode erstandenen und sichtbar zum Himmel gefahrenen Gottessohn? Die Autorität der unfehlbaren Kirche, die diese Bürgschaft übernommen hatte, war mit der Reformation dahingesunken. Die Autorität des Schriftbuchstabens versank vor der Aufklärung, die die kopernikanische Weltanschauung brachte.

Freilich ist das, was wir Bibelkritik und Dogmenkritik nennen, nicht mit einem Schlage geworden. Aber bewundernswert bleibt es doch, mit welcher Sicherheit schon Spinoza in seinem „Theologisch-politischen Traktat" (1670) und in gelegentlichen brieflichen Aeußerungen [1]) die Richtlinien für die Kritik gezogen und sie durch positive Ausführungen ergänzt hat, die jeder theologischen Glaubenslehre zur Zierde gereichen würden. Wenn Spinoza zum Gegenstande seiner geschichtlichen Kritik in erster Linie das alte Testament genommen hat, so geschah es, weil er sich dazu vermöge seiner Kenntnis des Hebräischen besonders berufen fühlte. Als echter Gelehrter war er sich bewußt, daß ihm infolge mangelhafter Vertrautheit mit dem Griechischen der Rechtstitel zu ähnlicher Beschäftigung mit dem neuen Testament versagt bleibe. Trotzdem ist auch das wenige, was er zur Kritik der evangelischen und apostolischen Schriften gesagt hat, von bleibender Bedeutung, und über die Wunderwelt des neuen Testaments richtig zu urteilen, dazu bedurfte es keiner Sprachkenntnisse.

Um die Kritik des kirchlichen Dogmas hat sich Spinoza nicht gekümmert. Er machte kein Hehl daraus, daß er es absichtlich tue, weil die Dogmen für den unverbildeten Verstand zu spitzfindig seien und sogar unter Gelehrten, redlichste Gesinnung vorausgesetzt, abweichende und widerstreitende Deutung erführen. Aber die Federn waren schon an der Arbeit, die die kritische Betrachtung auch auf das Dogma und seine

Geschichte ausdehnten. Die Lehre von der Dreieinigkeit wurde der Gegenstand zahlreicher Arbeiten in England, Frankreich und Holland. Im Jahre 1700 erschien in Köln anonym ein Buch unter dem Titel: *Le Platonisme devoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien*, als dessen Verfasser bald darauf der französische Prediger Jean Souverain bekannt wurde und das 1782 von Josias Löffler mit einer längeren Vorrede versehen ins Deutsche übertragen wurde. In diesem Werke wird die geschichtliche Kritik bereits mit völliger Sicherheit und großer Sachkenntnis angewendet, und der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Ausgestaltung des Dogmas wird mit einer Klarheit dargelegt, die noch heute die größte Anerkennung verdient. Das 18. Jahrhundert zeitigte eine große Reihe trefflicher geschichtlicher Untersuchungen, in denen die Kritik fortgesetzt wurde, und als Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) auch den christlichen Dogmenglauben seiner Kritik unterworfen hatte, als mit dem Ende des Jahrhunderts die Dogmengeschichte als eine besondere Disziplin der theologischen Wissenschaft neben die älteren Schwestern zu treten begann, da schien der Sieg der geschichtlichen Betrachtung gesichert.

Und doch war er noch nicht erfochten. Vielmehr hat die kirchliche Reaktion im 19. Jahrhundert die Verpflichtung empfunden, sich des Dogmenglaubens wieder mit einem Eifer anzunehmen, als gelte es darin das eigentliche, das heiligste Gut des Christentums zu wahren. Hundert Jahre nach Kants Religionskritik hat man die Jungfrauengeburt für das Fundament des Christentums, für den Eckstein, an dem die Weisheit dieser Welt zerschellen werde, erklärt und hat die kirchliche Lehre vom dreieinigen Gott und von den zwei Naturen Christi mit Aufgebot der von der Wissenschaft entliehenen Waffen zu verteidigen gesucht. Freilich hat diese Reaktion die Erforschung der geschichtlichen Zusammenhänge so wenig hindern können, wie sie die noch lebhafter bekämpfte Er-

forschung der natürlichen Entwicklung aufzuhalten vermochte. Aber es ist ihr vermöge der Wucht der Tradition gelungen, die Ausnutzung der Ergebnisse für das geistige Leben des Volkes zurückzuhalten und teilweise zu unterdrücken.

Die Schuld für diese Verlangsamung der Entwicklung ist zum großen Teil in allgemeinen Verhältnissen zu suchen, deren Erörterung uns hier nicht obliegt. Soweit aber die theologische Wissenschaft in Frage kommt, ist daran zu erinnern, daß im nachkantischen Zeitalter unter dem Einfluß der Schellingschen und mehr noch der Hegelschen Philosophie die wieder von neuem gepflegte Metaphysik die kirchlichen Spekulationen über Dreieinigkeit und Gottmenschheit als willkommene Stützpunkte ihrer ganz anders gemeinten Konstruktionen verwertete und dadurch auch die Dogmengläubigen in der Ueberzeugung festigte, daß sie sich ganz auf der Höhe wissenschaftlicher Betrachtung befänden. In dieser Beziehung hat sich die Uebertragung philosophischer Konstruktionen auf die dogmengeschichtliche Betrachtung durch den großen Führer der sogenannten Tübinger Schule, Ferdinand Christian Baur, als sehr gefährlich erwiesen. Vom spekulativen Standpunkt der Hegelschen Philosophie definierte Baur „die Dogmengeschichte als die Bewegung der absoluten Wahrheit, die sich in ihr zum subjektiven Bewußtsein aufschließt." „Das bewegende Prinzip ist der denkende Geist, der nach dem Bewußtsein seiner selbst ringt, im Bewußtsein seiner selbst und seines wahren Wesens mit sich selbst eins werden will, und in diesem Prozeß mit sich selbst im Dogma sich selbst objektiviert, sich selbst äußerlich wird, aber auch aus dieser Objektivität, zu welcher er sich entäußert, sich wieder in sich selbst zurücknimmt und zur Freiheit seines Selbstbewußtseins hindurchdringt." Gegenstand der Betrachtung ist „der sich in seine Momente teilende und auseinandergehende, in immer weiterem Umfang sich explizierende Begriff des Dogmas." An sich bleibt dieses Dogma immer dasselbe; was sich in der Zeit

ändert, ist nur die Stellung der Individuen zum Dogma, und dieser Veränderung entsprechen die jeweiligen Neuformulierungen [1]).

Nicht als ob diese Betrachtung an und für sich unrichtig wäre. Wir haben selbst beobachten können, wie, die Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit als Bestandteil christlicher Frömmigkeit einmal vorausgesetzt, sich das, was die Konzilien darüber dogmatisch festgesetzt haben, trotz alles gegnerischen Widerspruches mit innerer Notwendigkeit „entwickelte." Aber wir haben auch gesehen, daß die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit keineswegs eine gradlinige Fortsetzung der in der Urkirche vorhandenen Ansätze darstellt, daß vielmehr was ursprünglich religiös empfunden und ausgedrückt ist, der Glaube an Gott den Vater, an Jesus Christus und an den in der christlichen Gemeinschaft fortwirkenden göttlichen Geist, in die Formen metaphysischer Weltanschauung gehüllt und in dieser Hülle als das christliche Glaubensleben bindend angesehen worden ist. Die Gefahr der Hegel-Baurschen Geschichtsbetrachtung lag darin, daß sie den Schein bestärken mußte, als sei diese Hülle etwas notwendiges, vom christlichen Glaubensleben unabtrennliches, das Dogma somit die Grundlage des Christentums. Gewiß dachten weder Baur noch seine Schüler daran, die konservativen Instinkte mit Bezug auf das kirchliche Dogma und seine Verbindlichkeit für die Gegenwart zu stärken. Aber selbst die liberalsten Dogmatiker der Schule fingen sich in Hegelschen Schlagworten. Es genügt, das durch ein Beispiel zu beleuchten. „Der Begriff der beiderlei Subsistenzweisen in Christus", schrieb Aloys Biedermann in Zürich, „ist so zu fassen, daß die Realität ihres subsistentiellen Zusammenseins nicht zur Illusion wird, und ihr subsistentieller Zusammenhang so, daß die Realität ihres Essenzgegensatzes nicht aufgehoben wird, sondern sich vielmehr als notwendig mit darin enthalten herausstellt [2])." Ungefähr so sagten das die Väter in Chalcedon aus, nur mit ein bis-

chen anderen und, wie unsere Geschichtserzählung gezeigt haben wird, erheblich plastischeren und natürlicher wirkenden Worten.

Es wäre in der Tat nicht einzusehen gewesen, warum die Vertreter des kirchlichen Dogmenglaubens aus der gegen das 18. Jahrhundert so stark zu ihrem Vorteil veränderten Lage nicht hätten Nutzen ziehen sollen. Gottfried Thomasius in Erlangen, der mit seiner „christlichen Dogmengeschichte als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs" sich zu Baur in bewußten Gegensatz stellte, zeigt sich doch formell von demselben Begriffsschema beherrscht. Er geht von dem allgemeinen Satze aus, daß die geschichtliche Betrachtung die Aufgabe habe, den organischen Charakter der Entwicklung der Dinge zu beachten. Eine Bewegung aber sei organisch, wenn das Wesen, die Substanz, in sukzessiver Auseinanderlegung und naturgemäßer Aufeinanderfolge ihre im Keim beschlossenen Momente entfaltet. Das hätte auch Baur schreiben können. In der Anwendung erst zeigt sich der konservative Theologe. Die Kirche, heißt es, bedarf, um von der Heilswahrheit predigen zu können, immer eines irgendwie formulierten Bekenntnisses. Ein solches besitzt sie von jeher in dem Satz: Jesus ist der Herr (Röm. 10, 9). Dieses Grundbekenntnis muß sich in seine Momente entfalten, und es ist die Aufgabe der Dogmengeschichte, die „Tatsachen" fortschreitend ans Licht zu stellen, auf Grund deren das Christentum „erlebt" wird, und zwar so, daß jede Epoche den besonderen Beruf und das besondere Interesse hat, eine einzelne Tatsache zu untersuchen. Die Summe der Stücke ist schließlich das Ganze der christlichen Lehre[1]).

Nach dieser Ansicht, die man, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, noch heute als die in konfessionellen Kreisen maßgebende bezeichnen kann, „hat sich das Dogma unter der Leitung des heiligen Geistes als der notwendige und in der Hauptsache immer maßgebende Ausdruck der christlichen Wahr-

heit gebildet[1])." Wohlgemerkt: in der Kirche; denn nur in der Kirche, die die Verheißung besitzt, kann es ein Dogma geben, und nur in ihr kann es sich entwickeln. So gestaltet sich diese Geschichtsbetrachtung, indem sie die Entwicklung des Dogmas in den Bekenntnissen verfolgt, zu einer inhaltlichen und formellen Rechtfertigung des in der katholischen Kirche Gewordenen vom protestantischen Standpunkt aus, und ihre Vertreter haben dabei die Genugtuung, sich auf Luther und die übrigen Reformatoren berufen zu dürfen. Dafür sind die späteren Jahrhunderte an ihnen vorübergerauscht und haben ihre Spuren höchstens in der formellen Geschicklichkeit hinterlassen, mit der hier wissenschaftliches Rüstzeug für dogmatische Zwecke verwendet wird.

Versuchen Vertreter dieser Theologie über diese geschichtliche Betrachtungen hinaus eine innerliche Begründung des Dogmas aus ihrem Glauben heraus, so merkt man diesen Kindern des Abendlandes und der Reformation deutlich an, daß sie die alte Schwierigkeit einer solchen Begründung nicht überwunden haben. Sie ist eben auf diesem Boden unüberwindlich. Man gelangt höchstens bis zur Behauptung der Gottheit Christi, indem man das alte Schema der Sühne, die Gott für die Sünde der Menschen verlangen müsse und die doch die Menschheit nicht erbringen könne, verwendet. Bemüht man sich vollends bei solchem Nachweis, alle rechtlichen Begriffe fernzuhalten und nur mit sittlichen Gedanken zu arbeiten, wie sie das Evangelium verlangt, so kommt man höchstens zu der Forderung, daß Jesus als sündloser Repräsentant und Bürge einer neuen Menschheit gedacht werden müsse. Die meisten der für orthodox geltenden modernen Theorieen bewegen sich in diesen Bahnen und würden vor den altkirchlichen Theologen keine Gnade finden.

Die Voraussetzung, daß das kirchliche Dogma der maßgebende Ausdruck des christlichen Glaubenslebens sei, teilte auch derjenige unter den Hegelianern, der seine Lebensarbeit zu

einem guten Teil der Bekämpfung des Dogmas gewidmet hat. David Friedrich Strauß unternahm es, fünf Jahre, nachdem er in seinem „Leben Jesu" (1835) die evangelische Geschichte epochemachend bearbeitet hatte, „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" darzustellen. Das Buch verfolgte einen ausgesprochen negativen Zweck. An der Hand des Satzes: „Die Kritik des Dogmas ist seine Geschichte" gab Strauß eine Uebersicht über den Besitzstand der dogmatischen Wissenschaft und fand, indem er aus dieser Uebersicht die Bilanz zog, daß die Aktiva von den Passiven völlig verschlungen seien. Je mehr aber diese antidogmatische Stimmung, der er so überzeugend zum Ausdruck verholfen hat, sich in ihm verfestigte, um so klarer meinte er darüber zu werden, daß für ihn und alle, die dächten wie er, mit dem Dogma auch das Christentum dahin gefallen sein. Ein Menschenalter später (1873) eröffnete er sein Buch vom alten und vom neuen Glauben mit einer Erörterung der Frage: Sind wir noch Christen? Er kritisierte den „alten, unverfälschten Kirchenglauben" an der Hand des apostolischen Symbols, um zum Schlusse das Bekenntnis abzulegen: „Wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr."

Das schrieb derselbe Mann, der in der Vorrede seines Lebens Jesu gesagt hatte: „Christi übernatürliche Geburt, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historische Facta angezweifelt werden mag. Nur die Gewißheit davon kann unserer Kritik Ruhe und Würde geben und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Factum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher notwendig sich frivol verhalten mußte." Noch in der Vor-

rede zu seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864) hatte er es für die Pflicht eines jeden, der sich dazu imstande fühle, erklärt, der Ratlosigkeit so mancher Gemüter zu Hülfe zu kommen, die in Gefahr sind, mit der Schale zugleich den Kern zu verlieren, und sich einem aufreibenden Kampf und Ringen, einem bedenklichen Schwanken zwischen ausgelassenem Unglauben und krampfhaftem Glauben, zwischen Freigeisterei und Frömmelei, preisgegeben fühlen. Von dieser Pflicht hat er sich in seinem letzten Buche losgesagt. Nun wirft er selber mit der Schale den Kern, mit der Form die Sache von sich. Der Mann, der der Vornehmsten einer war unter denen, die dem alten Dogmenglauben die Axt an die Wurzel gelegt haben, ist diesem Glauben selbst zum Opfer gefallen. Man könnte auf ihn Harnacks Wort anwenden: „Das ist die Wirkung des Dogmas von der Rückseite. Es schädigt, wenn man es hat, und es schädigt, wenn man es gehabt hat. Diese Nachwirkungen sind sogar die übelsten."

In der Zeit der Hochflut des Materialismus ist Straußens „neuer Glaube" das Evangelium aller derer geworden, die, nachdem sie den Dogmenglauben als Hirngespinst erkannt zu haben glaubten, auch mit Christus und Christentum fertig zu sein vermeinten. Die Anhänger dieses „neuen Glaubens" waren weniger unter denen zu finden, denen die Fragen: sind wir noch Christen? haben wir noch Religion? auf der Seele brannten, als unter denen, die sie leichten Herzens und in oft oberflächlichem Gespräch zu lösen sich vermaßen. Neben ihnen her aber ging die große Schar derer, denen die kirchlichen Dogmen sich gleichfalls als haltlos erwiesen hatten, denen aber jeder Blick in die Evangelien zeigte, daß hier eine Macht zu ihnen sprach, die über Zeit und Raum hinausragt und an die Fesseln menschlicher Formen nicht gebunden ist.

Trotz des aufgeregten Widerspruchs der Bibel- und Dogmengläubigen war die Ueberzeugung, daß die Männer der Bibel und der Kirche bis zum 17. Jahrhundert hinaus einer

auf gänzlicher Unkenntnis der Naturgesetze und naivem Wunderglauben aufgebauten Weltanschauung huldigten, nicht mehr zu bannen. Der gewaltige Aufschwung, den insbesondere die Wissenschaft von der Bibel genommen hatte, lag vor aller Augen. In langsam fortschreitender, mühsamer Arbeit war der Nachweis gelungen, daß auch die Formen und Vorstellungen des urchristlichen Glaubenslebens in bestimmter Zeit und unter bestimmten Verhältnissen geworden sind und darum nicht ohne weiteres in eine andere Zeit mit verändertem Weltbild übertragen werden können. In immer wieder erneuten Einzeluntersuchungen ist man bestrebt gewesen, den Schutt hinwegzuräumen, der den Zugang zum Ursprünglichen verdeckte: jedes Blatt der Bibel ist unzählige Male gewendet, jede Zeile unzählige Male geprüft worden. Von Straußens Leben Jesu und Baurs Paulus (1845) bis in die neueste Zeit zieht sich die unendliche Reihe der Darstellungen biblischen und urkirchlichen Glaubens und Lebens, die, nach der gleichen Methode wie die Darstellungen aller anderen weltgeschichtlichen Themata gearbeitet, immer deutlicher die wirklichen Umrisse der vom Staub der Jahrhunderte verdunkelten Bilder erstehen ließen.

Je heller aber diese Bilder wurden, um so deutlicher wurde auch, daß das kirchliche Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit auf ihnen keinen Platz fand. Und die Frage wurde wieder lebendig: woher dieses Dogma? was ist mit ihm? wo liegen seine Wurzeln? wie hat es sich entwickelt? was hat ihm Macht gegeben über die Geister? Nicht mehr das Bestreben, eine immanente Entwicklung aufzuzeigen, lenkte die Federn; auch nicht das antidogmatische Interesse, das Strauß beseelt hatte. Das Dogma hatte seine Macht verloren, es war unwiederbringlich dahin. Aber die Frage, die schon der alte Souverain zu beantworten versucht hatte, blieb gleichwohl von größter wissenschaftlicher und, angesichts der kirchlichen Reaktion, auch praktischer Bedeutung. Die neue

Untersuchung mit vermehrtem Material und gesteigerter Ausdrucksfähigkeit erwies, daß Souverain im Kernpunkt schon die Antwort richtig getroffen hatte. Als reife Frucht eindringlichster geschichtlicher Arbeit bot Adolf Harnack in seiner Dogmengeschichte die Erkenntnis dar: „Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums." Der „Platonismus der Kirchenväter" hat sich im Dogma klassisch offenbart. Die den dogmatischen Festsetzungen zu Grunde liegende Weltanschauung ist die platonische, die mit dem christlichen Glauben in innige Wechselbeziehung getreten ist[1]).

Nicht darum handelt es sich, ob nicht auch an dieser Antwort die fortschreitende Wissenschaft zu bessern haben wird. Auch hier unterscheidet sich ja die dogmengeschichtliche Arbeit nicht von der geschichtlichen im allgemeinen. Das aber ist von bleibender Bedeutung, daß auch die dogmengeschichtlichen Probleme für die rein sachliche Forschung erobert sind, daß sie *sine ira et studio*, wie Tacitus sagte, das heißt niemandem zu Lieb und niemandem zu Leid, behandelt werden können.

Von dieser Ueberzeugung ist auch unsere geschichtliche Darstellung getragen. Aber wir sind uns auch bewußt, daß, was eine selbstverständliche Forderung der Wissenschaft ist, nicht auch die gleiche Selbstverständlichkeit für die christliche Gemeinde hat. Immer wieder bohrt auch in uns die Frage: ist diese Tätigkeit der Wissenschaft nicht eine zerstörende? Wenn wir dem Dogma den Totenschein ausstellen, wenn wir die Voraussetzungen als menschlich geworden hinstellen, mit denen unsere Vorfahren, mit denen noch heute Unzählige an den christlichen Glauben herantreten, sind wir dann noch Christen? Die geschichtliche Wissenschaft, die Wissenschaft überhaupt, kann auf diese Frage keine Antwort geben. Sie wird es auch niemals versuchen, wenn anders sie ihre Schranken kennt: denn nicht was ewig ist an den Dingen, sondern was im

Flusse befindlich, ist ihr Gegenstand.

Und doch, meinen wir, reden die Blätter der Geschichte eine deutliche Sprache. Sie zeigen, wie von Anfang an der Jesus, der der Anfänger und Vollender unseres Glaubens ist, seinen Gläubigen in tausendfach verschiedener Beleuchtung erschien. Niemals hat es einen tiefer denkenden Christen, geschweige denn einen Theologen gegeben, der nicht an Jesus mit seinem persönlichen, individuell gearteten Glaubensverständnis herangetreten wäre. Schon Paulus und Johannes haben sich ihren eigenen Christus geschaffen, und zwischen „Gnostizismus" und „Ebionitismus" flutet das Meer der verschiedensten Meinungen. Unzählige, die fromm und andächtig dem Worte Gottes lauschen, werden sich die Gedanken nicht machen, an denen wir uns mühen. Soll deshalb dem, der mit redlichem Bemühen auf der breiten Grundlage eines umfassenden Weltbildes, das freilich nicht das jedes frommen Christen ist, im Glauben an Gott und Christus seine eigenen Wege wandelt, verboten sein, nach seiner Weise von den Geheimnissen des Glaubens zu reden? Im guten Sinn des Wortes sind wir alle Gnostiker, das heißt wir sind bemüht, mit dem Geist, der aus Gott ist, zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist (1. Kor. 2, 12); und soweit wir diesen Geist besitzen, wollen wir auch eindringen in die Tiefen Gottes. Jeder nach dem Maß, das ihm gegeben, und unbeirrt durch die Vorschriften einer sich autoritativ aufdrängenden Kirchenlehre.

„Vom Himmel steigend Jesus bracht'
Des Evangeliums ewige Schrift,
Den Jüngern las er sie Tag und Nacht,
Ein göttlich Wort, es wirkt und trifft.
Er stieg zurück, nahms wieder mit,
Sie aber hattens gut gefühlt,
Und jeder schrieb, so Schritt für Schritt,
Wie ers in seinem Sinn behielt,
Verschieden. Es hat nichts zu bedeuten!
Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten;

Doch damit können sich die Christen
Bis zu dem jüngsten Tage fristen[1])!"

Die Religion lebt in und von der Wirklichkeit. Ließe sich der Nachweis führen, daß sie nichts sei als ein mehr oder weniger schönes Phantasiegebilde des menschlichen Geistes, so wäre es aus mit ihr und ihrer Lebenskraft. Daß uns in der Person Jesu und durch sie eine höhere Wirklichkeit erschlossen worden ist, das ist uns gerade im Jahrhundert der Kritik deutlicher als je zuvor geworden. Nicht mehr nach den Formen fragen wir, in denen die Kirche sich bemüht hat, den Wert seiner Person zu fassen, wir schauen auf ihn selbst und sein Wesen, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet. Auch heute noch kann es jedem aufrichtig suchenden Herzen mit überwältigender Kraft zur Wahrheit werden, was er der Menschheit gegeben hat. Er hat das Sittlich-Gute gelöst aus der engen Verschlingung mit dem kultisch Reinen und dem Wust volkstümlicher Ueberlieferung, in der es im Judentum wie in allen Volksreligionen erschien. Er hat dies Gute nicht als das unverstandene Gesetz eines unerforschlichen Gottes gezeigt, sondern als eine einheitliche Gesinnung der Liebe und Reinheit, die uns zu Kindern des Vaters im Himmel macht, dessen Gesinnung gegen uns das Glück und die Kraft unseres Lebens ist. Denn sie erhebt uns über Leid und Sünde und lehrt uns daran glauben, daß die Schuld dem verlorenen Sohne vergeben sei und daß auf Erden etwas Neues, Wunderbares anbreche: die Herrschaft Gottes.

Das ist ein Glaubensinhalt, der freilich von der Wissenschaft nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, der sich auch in das neue Weltbild einfügen läßt, nachdem man ihn aus der Form, in der er einst auftrat, befreit hat. Seine Macht über Menschenherzen aber hat dieser Glaubensinhalt einst daher gewonnen, daß er in einem Menschenleben Wahrheit gewesen ist. An dem Menschen Jesus haben die anderen gefühlt, daß das Leben mit Leid und Schuld ertragen

werden, ja ein Glück sein könne. Wie er in seinem Leben mit dem wunderbaren Eindruck von Reinheit und Liebe das Glück eines Gottes-Sohnes zeigte, so erlebten die andern es an ihm als ihre Erlösung, als eine neue Lebensmöglichkeit. Nicht seine Lehre war es, sondern seine Person, das geheimnisvolle Lebendige in ihm, nicht ein „Prinzip", das man ganz mit Worten festlegen könnte. Wohl hat man geleugnet, daß die „Idee" irgendwo in einer geschichtlichen Größe in die Erscheinung treten könne; und nur, was nie und irgend sich begeben habe, das veralte nie. Man meint das, weil die Formen veralten, in denen sich ewiges Leben auch in dem Größten offenbart. Aber es ist nicht richtig; gerade Jesus gegenüber lernt man im Geschichtlichen das Ewige erfassen. Seine Person, er selber wird uns immer wieder als das Entscheidende am Christentum vor Augen treten, nicht seine Lehre als System oder gar die Lehre über ihn[1]).

Die Formeln, in denen man aussagt, was man an ihm erlebt, sind gleichgiltig. Hat jemand in ihm die Erlösung, die Möglichkeit eines neuen und seligen, beglückenden Lebens gefunden, so überlaßt es ihm doch, in welcher Weise er sich diesen Glauben zurechtlegen will. Mag er der kirchlichen Formen nicht entraten, meint er, geschichtlicher Forschung zum Trotz, glauben zu sollen, wie unsere Väter glaubten, wir wollen ihn nicht hindern. Nur soll auch er nicht die Form, in der der Glaube zu Rom, Nicäa und Chalcedon, in den symbolischen Büchern der reformatorischen Kirchen oder durch Verordnungen kirchlicher Behörden festgelegt wurde, nicht für die alleinseligmachende ausgeben. „Ich glaubte", sagte Goethe zu Eckermann, „an Gott und die Natur und an den Sieg des Edeln über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß Drei Eins sei und Eins Drei: das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir damit auch nur im mindesten wäre geholfen gewesen." Es sind nicht die schlechtesten Chri-

sten, die so denken und die doch den Glauben an Gott den Vater, an Jesus Christus, der ihn uns offenbarte, und an den Geist Gottes in der Geschichte nicht fahren lassen wollen. Ihnen allen gelten die Worte, die Karl Hase einst vor seine Kirchengeschichte setzte:

Der Herr der Zeit ist Gott,
Der Zeiten Wendepunkt Christus,
Der rechte Zeitgeist der heilige Geist.

# Anmerkungen.

S. 8. [1]) Sprachkundige Leser, die sich für die Geschichte der Symboltexte in der alten Kirche interessieren, finden eine erschöpfende, mit reichen Anmerkungen versehene Zusammenstellung in der „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche", herausgegeben von Ludwig Hahn. Breslau, Morgenstern, dritte Auflage, 1897.

S. 12. [1]) Der Textwiedergabe ist mit unwesentlichen Abweichungen die gute, mit eingehendem Kommentar versehene Uebersetzung von H. Veil zu Grunde gelegt: „Justinus, des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums". Straßburg, Heitz, 1894.

S. 14. [1]) Diese Schrift und die nachstehend öfter genannten urkirchlichen Schriften des Klemens, Hermas, Barnabas und Ignatius findet man deutsch übersetzt und kommentiert in den von Edgar Hennecke in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegebenen „Neutestamentlichen Apokryphen". Tübingen, Mohr, 1904.

S. 19. [1]) Unter „Prozeßeinrede" ist die Einrede zu verstehen, die den Kläger (hier: den Ketzer) von vorne herein mit der Begründung abzuweisen bezweckt, daß er zur Klage kein Recht habe. Nach römischem Recht steht solche Einrede z. B. dem beklagten Vater auf Grund der „väterlichen Gewalt" gegen den klagenden Sohn zu. „Tertullians sämtliche Schriften" wurden übersetzt von K. A. H. Kellner. Köln, Du Mont-Schauberg, 1882, 2 Bde.

S. 20. [1]) Ursprung und Stellung der Gnosis innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte müssen hier unerörtert bleiben. Die neuere Forschung hat sich diesen Fragen mit besonderem Interesse zugewendet. Eine die wissenschaftlichen Ergebnisse zusammenfassende und dabei die Gnosis durch alle ihre Stadien verfolgende Darstellung besitzen wir noch nicht. Die in den letzten Jahren erschienenen, allgemein verständlich gehaltenen Werke von G. R. S. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens. Kurzgefaßte Skizzen über die Gnostiker,

besonders während der zwei ersten Jahrhunderte, in deutscher Uebersetzung von A. von Ulrich, Berlin (Schwetschke) 1902, und von Eugen Heinrich Schmitt, Die Gnosis des Altertums (erster Band des Werkes: „Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur), Leipzig (Diederichs) 1903, stellen sich in den Dienst der Propaganda für die moderne Theosophie, sind also nur mit Vorsicht zu benutzen.

S. 44. [1]) Nähere Belehrung findet man bei Wilhelm Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1903.

S. 47. [1]) Worte aus der für die religionsgeschichtliche Vergleichung grundlegenden Abhandlung von Hermann Usener über: „Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre" im Rheinischen Museum, 58. Band, 1903.

S. 51. [1]) Vgl. Heinrich Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Leipzig Hinrichs, 1896.

S. 58. [1]) Hierüber vgl. man Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1. Teil: Uebersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Berlin, G. Reimer, 1897.

S. 63. [1]) Es darf nicht verschwiegen werden, daß die Echtheit dieser Briefe von den Kritikern oft beanstandet worden ist. Warum ich die Bestreitung für unzulänglich halte, habe ich in dem „Handbuch" zu den „Neutestamentlichen Apokryphen" (s. o. Anm. zu S. 14) auseinandergesetzt.

S. 65. [1]) Hierzu vgl. man die in unserer Sammlung „Lebensfragen" erschienene Monographie von Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. Tübingen, Mohr, 1905.

S. 69. [1]) Ich kann mir nicht versagen, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die Vermutung Harnacks, der Verfasser des zweiten Klemensbriefes möchte in Bischof Soter von Rom (ca. 165–174) wiederzuerkennen sein, von der Vergleichung der Predigt mit dem Bekenntnis aus betrachtet in neue und zwar günstige Beleuchtung tritt. Ist das Taufbekenntnis bald nach der Mitte des zweiten

Jahrhunderts in Rom entstanden, so wird Soter, sei es als Presbyter oder als Bischof, an der Abfassung beteiligt gewesen sein. Wahrscheinlich als Presbyter, denn man wird die Entstehung lieber vor 165 als später ansetzen wollen. Die Predigt ist abgedruckt unter den in der Anmerkung zu S. 14 erwähnten „Neutestamentlichen Apokryphen".

S. 81. [1]) Ueber diese Literatur unterrichtet man sich am besten in den von E. Kautzsch in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegebenen „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments". Tübingen, Mohr, 1900.

S. 89. [1]) Die Möglichkeit, daß das Attribut später in den Text des Briefes eingefügt wurde, ist natürlich nicht ausgeschlossen.

S. 99. [1]) Worte von Heinrich Holtzmann in seinem Kommentar zum vierten Evangelium. Freiburg, Mohr, 1891.

S. 114. [1]) Eine deutsche Uebersetzung von „Tatian's Rede an die Griechen" mit Einleitung und Anmerkungen lieferte Adolf Harnack, Gießen, von Münchow, 1884.

S. 117. [1]) Vgl. Celsus' Wahres Wort. Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen von Theodor Keim. Zürich, Orell, Füßli und Co., 1873.

S. 119 [1]) Für diese Skandalgeschichte ist Celsus unser ältester literarischer Zeuge. Natürlich spricht er nach, was von schmähsüchtigen Juden damals schon kolportiert und bis auf den heutigen Tag — man denke an Häckel — mit immer neuen Ausschmückungen wiederholt worden ist. Und doch ist diese Skandalgeschichte nichts anderes als eine gehässige Umbiegung der Erzählung von der Geburt aus der Jungfrau. Die älteste Ueberlieferung kennt, wie wir gesehen haben, Jesus nur als den rechten und ehelichen Sohn von Joseph.

S. 445. [1]) Füge ein: Um seine Sätze zu verdeutlichen, zieht auch Tertullian, wie schon Tatian, Bilder heran. „Nenne ich doch auch einen Sonnenstrahl für sich allein Sonne; wenn ich aber von der Sonne spreche, der der Strahl angehört, so werde ich die Sonne nicht sofort auch Strahl nennen". So verhält sich der Sohn zum Vater wie der Strahl zur Sonne, der Schößling zur Wurzel, der Bach zur

Quelle; und der Geist ist die aus dem Schößling hervorgehende Frucht, der aus dem Bach von der Quelle her entstehende Fluß, die aus dem Strahl von der Sonne her kommende Lichtflamme.

S. 147. [1]) Unter Elektrum als Münzmetall ist eine Goldlegierung mit mindestens einem Fünftel Silbergehalt zu verstehen, die von Kleinasien bis nach Karthago hin benutzt wurde.

S. 149. [1]) Ueber die Mithrasreligion unterrichtet man sich am besten aus den Arbeiten von Franz Cumont, deren Ergebnisse gemeinverständlich zusammengefaßt sind in: Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit von Franz Cumont. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Leipzig, Teubner, 1903.

S. 151. [1]) Vgl. hierzu und zum folgenden: Die Religion zu Rom unter den Severern von Jean Réville. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Gustav Krüger. Leipzig, Hinrichs, 1888.

S. 191. [1]) Vgl. Carl Albrecht Bernoulli, Das Konzil von Nicäa. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 4. Freiburg, Mohr, 1896.

S. 237. [1]) Worte von Eduard Zeller im „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie". Leipzig, Reisland, 1883. S. 305.

S. 242. [1]) Von Augustins Bekenntnissen gibt es zahlreiche Uebersetzungen, von denen die von Georg Rapp (Bremen, Heinsius, 8. Aufl. 1889), J. Molzberger (Kempten, Kösel, 1871), Wilhelm Bornemann (Gotha, Perthes, 1888) und Otto F. Lachmann (in Reclams Universalbibliothek) genannt sein mögen. Neuerdings hat Else Pfleiderer den wohl gelungenen Versuch gemacht, den wesentlichen Inhalt des Buches in Augustins Worten verkürzt wiederzugeben (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1902).

S. 272. [1]) Vgl. Sämtliche Rundschreiben erlassen von unserem heiligsten Vater Leo XIII, durch göttliche Vorsehung Papst, an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe der katholischen Welt, welche in Gnade und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle stehen. Erste Sammlung: 1878–1880. Freiburg, Herder, ohne Jahr.

S. 273. [1]) Vgl. Handbuch der katholischen Dogmatik von Dr. M. Jos. Scheeben, Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in

Köln. Erster Band. Freiburg, Herder, 1873.

S. 274. [1]) Mit diesen Worten steht einigermaßen in Widerspruch, daß vor wenigen Wochen gerade ein gutkatholischer Gelehrter, Dr. Karl Künstle, Professor in Freiburg i. B., in einer gründlichen Untersuchung über das „Comma Joanneum", wie man die angezweifelte Stelle in der Sprache der Wissenschaft nennt, die Unrichtigkeit der kirchlichen Auffassung von neuem schlagend dargetan hat. Freiburg, Herder, 1905.

S. 277. [1]) Schmalkaldische Artikel, erster Teil, am Schlusse.

S. 278. [1]) Vgl. zu diesem interessanten Thema Walter Köhler, Reformation und Ketzerprozeß. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. s. w. (s. o. Anm. zu S. 191) Nr. 35. Tübingen, Mohr, 1901.

S. 280. [1]) Man vergleicht am besten die deutschen Auszüge aus dem lateinisch geschriebenen Katechismus bei Otto Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. Kiel, Schröder, 1847.

S. 285. [1]) Vgl. G. Adolf Deißmann, Johann Kepler und die Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftautorität. Marburg, Elwert 1894. Und: Ludwig Günther, Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Gießen, Töpelmann, 1905.

S. 286. [1]) Spinozas Schriften sind jetzt durch die trefflichen Einzelausgaben in der Reclam'schen Universalbibliothek jedermann zugänglich gemacht.

S. 289. [1]) Von Baurs gelehrten Werken kommt außer seinen „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte" (Leipzig, Reisland, 1865–67, 3 Bände) für unser Thema die große Monographie über „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" (Tübingen, Osiander 1841–43, 3 Bände) in Betracht.

S. 289. [2]) Aloys Emanuel Biedermann, Christliche Dogmatik. Zürich. Orell, Füßli und Co., 1869. 2. Auflage in 2 Bänden. Berlin, G. Reimer, 1884–85. S. 78.

S. 290. [1]) Thomasius' Dogmengeschichte (Titel im Text) erschien in zwei Bänden Erlangen, Deichert, 1876–78 und wurde in zweiter Auflage daselbst 1886–89 von Nathanael Bonwetsch und Reinhold Seeberg herausgegeben.

S. 291. [1]) Worte von Julius Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel, Detloff, 1888. S. 235.

S. 295. [1]) Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, Mohr, 1886–90, 3 Bände, 3. Auflage, das. 1894–97.

S. 297. [1]) Goethe, Buch der Parabeln. Werke, Ausgabe letzter Hand 5, 239.

S. 298. [1]) Vgl. Heinrich Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert. Tübingen, Mohr, 1903.

# Register.

Abendmahl 89. 125. 233 f. 257.
Abraham 151.
Accidentien 258.
Achamoth 27 f.
Adam – Christus 130. 164. 253.
Adoptianische Monarchianer 133.
Aeonen 26. 32.
Aëtius, Diakon 202.
Aëtius, Notar der Synode von Chalcedon 227.
Alexander der Große 151.
Alexander Severus, Kaiser, 149. 151. 166.
Alexander, Bischof von Alexandrien 187. 189 f. 193. 196. 233.
Alexander, Bischof von Byzanz 187.
Alexandrinische Katechetenschule 159 f.
Allmächtig 53.
Ambrosius, Bischof von Mailand 207. 244.
Ammonius Sakkas, Neuplatoniker 154. 156. 165.
Anatolius, Patriarch von Konstantinopel 226.
Andreas, Apostel 7.
Anselm von Canterbury 259. 260 ff. 276.
Antitrinitarismus 278 ff.
Anu, babylonische Gottheit 51.
Apollinaris, Bischof von Laodicea 211. 219. 228. 230.
Apollinarismus 212. 218. 221.
Apollo 151.
Apollonius von Thana 151 ff.
Apologeten 101 ff. 126 f. (A. und die Gemeinde) 130.
Apologie der Augsburgischen Konfession 3.
Apostellehre (Didache) 15. 43. 46. Taufbericht 14.
Apostolisch 19 f.
Apostolisches Amt 128.
Apostolisches Glaubensbekenntnis 3 f. 292. Text 6. Legende 7. Urform 8 ff. Entstehung 15. Antignostisch und antimarcionitisch 40 f. Drei Artikel 41 ff.

Apostolische Schriftensammlung 19. 128.
Apostolische Ueberlieferung 19. 273. Bei den Gnostikern 24.
Apulejus von Madaura 112.
Arianer, Arianismus 187. 194. 198. 200. 202. 207. 230. 279.
Arius 186. 189 f. 201. 233.
Aristides, Apologet 102. 111.
Aristoteles 135.
Arkadius, Kaiser 207.
Artemon (Artemas), Monarchianer 133. 188. Artemoniten 135.
Athanasianisches Glaubensbekenntnis 3. 254 ff. 275.
Athanasius 197. 201 ff. 208. 211 f. 216. 253. 256. 263.
Athenagoras, Apologet 102. 112. 124.
Attis 151.
Auctoritas 244.
Auferstehung Christi 64 f.
Auferstehung des Fleisches 69. 123 f. 177. 236.
Augsburgische Konfession 3. Vgl. 277.
Augustin 5. 6. 82. 242 ff. 254. 256. 260.
Autun, Synode von 256.

Barnabasbrief 57. 74.
Basilides, Gnostiker 21. 24 f. 160.
Basilius, Bischof von Cäsarea 208.
Baur, Ferdinand Christian 288. 294.
Beschwörung im Namen Jesu 45. 65.
Bibelkritik 286.
Biedermann, Alois 289.
Bilderverehrung 234 f.
Bloßer Mensch 134. 136.
Bucer 278.

Calvin 278.
Celsus 117 ff. 150. 166. 177. 284.
Chalcedon, Synode von 207. 222. 225 ff. 289. 298.
Christus s. Jesus Christus.
Comma Joanneum 303. Vgl. 95. 274.
Cölestin I., Papst 220.
Cyrill, Patriarch von Alexandrien 217. 228. 230. 235. 238.
Cyzikus 196.

Dämonen 44. 55. 115.
Daseinsform s. Hypostasis.
Decius, Kaiser 187.
Demiurg bei Valentin 28 ff., bei Marcion 34 ff.
Denk, Hans 278.
Diodor, Bischof von Tarsus 213.
Diokletian, Kaiser 187.
Dionysius Areopagita 236 ff.
Dionysius, Bischof von Alexandrien 179.
Dionysius, Bischof von Rom 179.
Dioskur, Patriarch von Alexandrien 222. 225.
Ditheismus 194.
Dogma (Begriff) 109 f.
Dogmengeschichte 287. 290.
Doketismus 33. 63.
Donatisten 243.
Dreieinigkeit, Lehre von der, 1. 2. 85 (Paulus). 95 (viertes Evangelium). 143 und 146 (Tertullian). 148. 181. 186 (Staatsgesetz). 205 (Dogma). 209. 218 (Cyrill). 230. 236. 237 (Pseudo-Dionysius). 239. 241. 249 (Augustin). 254 f. (Athanasianum). 257. 265 (Lateransynode). 269 (Fides Implicita). 273 (katholische Dogmatik). 275 f. (Reformatoren) 281 f. (Socinianismus). 287. 289 (Hegel). 294. S. Dreiheit.
Dreifaltigkeit s. Dreieinigkeit.
Dreigöttertum s. Tritheismus.
Dreiheit 49 ff. (Dreiheitsformeln 47. Liturgische Bedeutung 49 ff.

Aegyptische und babylonische Götterdreiheit 51 ff.) 95 (im vierten Evangelium). 157 (neuplatonisch). S. Dreieinigkeit.
Dualismus, gnostischer 128. 162. 246.
Dynamismus 133 ff. 181. 214. 279 f.
Dyophysiten 229.

Ea, babylonische Gottheit 51.
Ebioniten 57. 136. 279. 283 (Ketzername).
Eckermann 298.
Eingeboren s. Monogenes.
Elagabal, Kaiser, 149.
Elxai 24.
Ephesus, erste Synode 220 f. 226. zweite Synode (Räubersynode) 223 f.
Epiphanius, Bischof von Salamis 204. 206.
Eudoxius, Bischof von Konstantinopel 210.
Eulogius, Bischof von Alexandrien 209.
Eunomianer 207.
Eunomius, Bischof von Cyzikus 202 f.
Eusebius, Bischof von Cäsarea 165. 192. 193 f. 201.
Eusebius, Bischof von Nikomedien 189. 196. 201.
Eustathius, Bischof von Antiochien 194.
Eutyches 221 f.
Eva 130.
Evangelium, viertes, 25. 90 ff. Prolog 92. 138.

Fides implicita 269 f. 275.
Filioque 250.
Flavian, Patriarch von Konstantinopel 222. 224. 226.
Freie Forschung in der Schrift 277.
Fürsprecher (Paraklet) 6. 51. 96.

Galen 135.
Galilei 284.
Geist s. Heiliger Geist.
Geist Gottes s. Heiliger Geist.
Gemeinschaft der Heiligen 6. 8 f.
Genugtuung 261 f.
Gibil, babylonische Gottheit 51.
Gibbon, Edward 228.
Glaubensregel 128. 141 f. 161. 260. 273.
Glaukias 24.
Gnosis 17 f. 21. 32. 69. 89. 93 f. 159. 163 f. 176. 245.
Gnostiker 20 ff. 70. 90. 245.
Gnostizismus 17. 20 ff. 283.
Goethe 298.
Gott, Gottesbegriff, Gottheit, Gottesvorstellung 22 (Gnostiker). 26 (Valentin). 35 (Marcion). 52 (Taufbekenntnis). 74 (Urchristentum). 79 (Paulus). 88 (Hermas). 88 (Ignatius). 92 (viertes Evangelium). 98 (jüdisch). 111 (Apologeten). 121 (Celsus). 129 (Irenäus). 132 (Monarchianer). 142 (Tertullian). 171 (Origenes). 187 (Lucian und Arius). 197 (Athanasius). 238 (Pseudodionysius). 245 (Augustin). 261 (Anselm). 276 (Reformation). 281 (Socinianismus).
Gottesgebärerin 215 ff. 227. S. auch Gottesmutter.
Gottesmutter 233. S. Gottesgebärerin.
Gottheit Christi s. Jesus Christus, Gottmensch, Gottmenschheit.
Gottmensch 130 (Irenäus). 134. 146 (Tertullian). 149. 158. 176 (Origenes). 210 f. (christologisches Problem). 224 (Leo I.). 226 (Chalcedon). 231 (Zwei Willen). 238 (Pseudo-Dionysius). 257 (Leo I.). 258 (Transsubstantiation). 262 (Anselm).

Gottmenschheit, Lehre von der 1. 2. 83. 148. 158. 181. 233. 236. 239. 257. 261. 273. 282. 289. 294.
Gregor, Bischof von Nazianz 208. 236.
Gregor, Bischof von Nyssa 208. 216. 232. 234.
Gregor der Wundertäter 167 f.

Harnack, Adolf 293. 295.
Hase, Karl 299.
Häresie 17.
Hebräerbrief 73.
Hebräerevangelium 51.
Hegel 288 f.
Heiland 56.
Heilige Schrift 71 ff.
Heilige Schriften der Gnostiker 25.
Heiliger Geist 13 (in den Propheten). 42 (Taufbefehl). 47 (Dreiheitsformeln). 66 (Taufbekenntnis). 66 (prophetischer Geist). 67 (Hermas). 85 (Paulus). 95 (viertes Evangelium). 138 (Irenäus). 143 (Tertullian). 145 (Sabellius). 173 (Origenes). 180 (Dionysius von Rom). 182 (Paul von Samosata). 204 (Macedonianer). 237 (Pseudo-Dionysius). 249 (Augustin).
Herakleon, Gnostiker 25. 30 f. 178.
Heraklit 99. 116.
Hermas s. Hirt.
Herr (Christus) 56.
Heroenkult 151.
Hetzer, Ludwig 278.
Hierarchie (beim Areopagiten) 239.
Hieronymus 166.
Hilarius, Bischof von Poitiers 241.
Himmelfahrt Christi 65.
Hinabgestiegen in die Unterwelt 8.
Hippolyt 136 f. 241.
Hirt des Hermas 46. 67. 89.
Homöer 202. 207.
Homöusianismus 203.
Homousios, trinitarisch 180. 194. 198. 200. 203. 208. christologisch 222. 275.
Honorius I., Papst 232.
Horus 51.
Hosius, Bischof von Korduba 191. 193 f. 202.
Hyle 27.
Hyliker 27. 33.
Hypatia 217.
Hypostase, Hypostasis trinitarisch 113. 156. 173. 181. 196. 199. 203 f. 208. 237. 241. christologisch 211. 214. 223. 228. 258. S. Person, Prosopon.

Ignatius von Antiochien 16. 48. 63. 86 ff. 109. 125. 131. 139. 216. 233. 240.
Index, römischer 284.
Innocenz III., Papst 257. 259.
Innocenz IV., Papst 269.
Inspiration der Schrift 282. Vgl. 286.
Irenäus 10. 15. 20. 127 ff. 134. 138. 143. 148. 156. 161. 216. 241.
Isis 51. 149.
Jamblichus, Neuplatoniker 152 ff.
Jesus Christus, Christus, Jesus. 23 (Gnostiker). 30 (Valentin: der obere Christus). 35 (Marcion). 43 (Taufe auf den Namen Christi). 53 (Taufbekenntnis). 56 (Geistwesen). 56 (Jungfräuliche Geburt). 57 (Sohn Josefs). 67 (Hermas). 68 (zweiter Klemensbrief). 71. 72 (Messias). 74 (Urgemeinde). 76. 80 (Paulus). 87 (Ignatius). 93 (viertes Evangelium). 108 (Justin). 117 (Apologeten). 119 (Celsus). 124 (Religion und Ratio). 130 (Irenäus). 133 (Monarchianer).

146 (Tertullian). 149 (Chr. und Mithras). 151 (Chr. und Apollonius). 175 (Origenes). 182 (Paul von Samosata). 187 (Lucian und Arius). 195 (Nicänum). 209 (Christologisches Problem). 211 (Apollinaris). 212 (Kappadozier). 214 (Antiochener). 219 (Cyrill). 223 (Flavian). 224 (Leo I.). 227 (Chalcedon). 234 (Fleisch und Blut im Abendmahl). 235 (Bilderverehrung). 238 (Pseudo-Dionysius: Ueberweltlicher Jesus; Uebermensch). 252 (Augustin). 255 (Athanasianum). 258 (Transsubstantiation). 262 (Anselm). 265 (Lateransynode). 276 (Luther). 281 (Socinianismus). 289 (Hegelsche Dogmatik). 291 (konfessionelle Theologie). 296 (der Jesus der Geschichte).
Jesus Sirach 81.
Johannes, Apostel, 91. 109. 296. S. Evangelium, viertes.
Johannes von Damaskus 235.
Judenchristen 57. 135 (Ketzername).
Julia Domna, Kaiserin 151.
Julia Mammaea, Kaiserin 166.
Julian der Abtrünnige 202.
Jungfräuliche Geburt Jesu 56 ff. 287.
Justin der Märtyrer 10. 12 f. 20. 42. 45. 54. 69. 101 ff. 115 f. 124 ff. 129. 134. 161. 168. 234.
Justina, Kaiserin 207.
Justinian, Kaiser 187. 206.

Kant 287.
Kappadozier, die drei 208.
Karpokratianer 24.
Katholisch 9. 20.
Katholische Kirche 17 ff. 89. 243. 251. 266 ff.
Kepler 285.
Ketzer 16 f. 274 f. 278.
Kirche (im Bekenntnis) 67. 69. 241. 258.
Kirchenlehrer 271.
Kirchenväter 271.
Klemens von Alexandrien 134. 160 ff.
Klemensbrief, erster 48.
Klemensbrief, zweiter 57. 68 f.
Konkordienformel 3.
Konstantin der Große 186. 190. 194. 201. 228.
Konstantius, Kaiser 201 f.
Köhlerglaube 270. 275.
Konstantinopel, Konzil im Jahre 381: 204 f. 212. 226; im Jahre 680: 231.
Kopernikus 284.

Lateransynode von 1215 257. 264.
Leo I., Papst 251. 257. Lehrbrief 224. 226 ff.
Leo XIII., Papst 271.
Liberius, Papst 202.
Licinius, Kaiser 186.
Logoschristologie 134 f.
Löffler, Josias 287.
Löscher, Valentin Ernst 285.
Logos 54. 56. 86 (nicht bei Paulus). 89 (Ignatius). 92 (viertes Evangelium). 97 (griechische und jüdische Philosophie). 113 (Tatian). 116 (Justin). 131 (Irenäus). 142 f. 146 (Tertullian). 162 (Klemens). 172 f. 175 (Origenes). 180 (Dionysius). 182 (Paul von Samosata). 183 (Bekenntnisse). 187 (Lucian). 195 (nicht im Nicänum). 199 (Athanasius). 211 (Apollinaris). 214 (Antiochener). 216 (Nestorius). 219 (Cyrill). 223 (Flavian). 224

(Leo). 235 (Johannes von Damaskus). 231 f. 258.
Lucian, Presbyter in Antiochien 188 f. 193. 230. Lucianisten 195. 215.
Luthers Katechismen 3.
Luther 82. 243. 270. 275 ff. 284.

Macedonius, Bischof von Konstantinopel 203.
Manichäismus 245.
Marcellus, Bischof von Ankyra 194. 200.
Marcian, Kaiser 225.
Marcianer (Valentinianer) 21.
Marcion 21. 33 ff. 53. 74. Marcioniten 40.
Maria, Mutter Jesu 58. Jungfrau Maria 61. 130. 215 f. 265. S. Gottesgebärerin.
Markus, Gnostiker 24.
Materialismus 293.
Maximus von Tyrus 112.
Medici, Cosimo 279.
Melanchthon 276. 278. 284.
Melito, Bischof von Sardes 134. 137.
Messianische Weissagungen 72.
Messias, Messiasvorstellung 79. 85 f. 99 f.
Miltiades, Apologet, 134.
Mithras 149 ff.
Modalismus 136. 145.
Monarchianer 132 ff.
Monismus 128. 246.
Monogenes 26 (gnostisch). 56 (Taufbekenntnis). 93 (viertes Evangelium).
Monophysiten, Monophysitismus 229 f. 238.
Montanismus 140 f.

Nachfolge der Apostel 20. 24. 128 (bei den Gnostikern).
Natur, Naturen, in Christus, in Gott 199. 210 (Arianer). 211 (Apollinaris). 212 (Kappadozier). 214 (Antiochener). 219 (Cyrill). 222 (Eutyches). 223 (Flavian). 224 (Leo). 226 (Chalcedon). 265 (Lateransynode). 276 (Luther). 287 (konfessionelle Theologie).
Nektarius, Bischof von Konstantinopel 207.
Nestorius, Patriarch von Konstantinopel 215 ff. Nestorianer 235.
Neuplatonismus 154 ff. 236 f. 246 f. 251.
Neupythagoreismus 160.
Nicäa, Konzil von, 191. 196. 236. 298. Zweites Konzil 235 f.
Nicänisches Symbol 195. 200 f. 205.
Nicäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis 3. 7. 205 ff. 250.
Noët, Monarchianer 136 f.
Nonadoranten 279.
Novatian, römischer Presbyter 241.
Numenius von Apamea 112. 156.
Nus 26. 154.

Ökolampad 278.
Ökonomie, Oikonomia 87. 139. 142 ff.
Ökumenische Symbole 3.
Origenes 62. 164 ff. 197. 208 f. 216. 230. 242. 260. Origenisten 188. Origenistische Theologie 193.
Orpheus 151.
Osiris 51.

Panthera 119.
Paraklet 6. 140 ff. S. Fürsprecher.
Patripassianismus 136.
Paul von Samosata 182 f. 188. 194. 214. 216. 279.

Paulus, Apostel 24. 39. 60. 76 ff. 90. 109. 112. 131. 219. 228. 296.
Pelagius 243.
Person trinitarisch 144. 204. 219. 269. 273 f. christologisch 147. 211. 214. 223 f. 228. 230. 232. 256. 265. S. Hypostasis, Prosopon.
Petrus, Apostel 6. 24. 219.
Philosophie, griechische 81. 99. 103.
Philostratus 151.
Physis 199. 210. 211. 214. 223. S. auch Natur.
Pistis 69. 94. 159. 163 f. 168. Pistiker 70. 176.
Plato 62. 99 f. 104 f. 122. 166.
Platonismus der Kirchenväter 287. 295.
Pleroma 26 (gnostisch). 93 (viertes Evangelium).
Plotin 154 ff.
Plutarch von Chäronea 112.
Pneuma s. Heiliger Geist.
Pneumatiker 27. 31. 33. 164.
Pontius Pilatus (im Taufbekenntnis) 65.
Porphyrianer (Schimpfwort für die Christen) 196.
Porphyrius, Neuplatoniker 152 ff. 158. 166. 178.
Prädestination 244. 260.
Präexistenz Christi 86. 281 f. S. Jesus Christus.
Praxeas, Monarchianer 143. 240.
Proklus, Neuplatoniker 237.
Propheten 88. 97 ff. 106 ff. 117. 119. 122.
Prophetischer Geist s. Heiliger Geist.
Prosopon 145. 204. 211. 228.
Pseudo-Dionysius s. Dionysius Areopagita.
Psychiker 27. 31 ff.
Ptolemaeus, Gnostiker 24 f.
Ptolemais 196.
Pulcheria, Kaiserin 218. 225. 228.
Pythagoras 106. 152 f.

Rakauscher Katechismus 280 ff.
Ratio (Verstand, Vernunft) 109. 115. 117. 126. 203. 244. 260. 269. 275. 282. 284.
Rationalismus 109. 124 f. 283.
Räubersynode (s. Ephesus) 224 f.
Reaktion, kirchliche 287.
Reformation, Reformatoren 275 ff. 291.
Religionsphilosophie, jüdisch-alexandrinische 81. 99 f.
Renaissance 278.
Rom und der Orient 231.

Sabellianismus 190. 200.
Sabellius, Monarchianer 145. 199.
Satisfaktionstheorie 262.
Scheeben, katholischer Dogmatiker 273.
Schelling 288.
Schleiermacher 245.
Schmalkaldische Artikel 3. 304.
Scholastiker 259 f. 271.
Schriftbeweis 72 ff. 117.
Seele Christi 175 (Origenes). 210 (Arianer). 211 (Apollinaris).
Sekte 17.
Semiarianer 200.
Serapis 151.
Servede, Michael 277.
Septimius Severus, Kaiser 151.
Sirmium, Synode von 202.
Socinianismus 280 ff. 283.
Socinus, Faustus 279.
Socinus, Laelius 279.
Sokrates 116.
Sonnen-Monotheismus 151.
Sophia, gnostischer Aeon 27. 29. 32. jüdisch 98.
Soter, gnostischer Aeon 27. 29. 32. Christus 56.
Souverain, Jean 287. 294.

CAL THEO SEMINARY LIBRARY

Spinoza 286.
Strauß, David Friedrich 292 ff.
Substanz 144. 146. 194. 204. 224. 258. S. Wesen, Usia.
Supranaturalismus 283.
Sündenvergebung 69.
Sylvester, Papst 191.
Symbolische Bücher der lutherischen Kirche 3. 298.

Tatian, Apologet 102. 113 f. 124. 134. 161. 194.
Taufbefehl 11. 42 ff.
Taufbekenntnis von Cäsarea 193. von Salamis 106. S. auch Apostolisches Glaubensbekenntnis.
Taufe auf den Namen Christi 43 ff.
Taufformel 11. 13.
Tertullian 10. 13. 15. 17. 20. 22. 140 ff. 156 f. 168. 194. 241. 259. 269. 274.
Theodas 24.
Theodor, Bischof von Mopsueste 213.
Theodor von Studion, Mönch 235.
Theodoret, Bischof von Cyrus 223.
Theodosius I., Kaiser 186 f. 204. 264.
Theodosius II., Kaiser 218. 222. 225.
Theodot, Monarchianer 133 f. Theodotianer 279.
Theologie, christliche 71. 75. 110.
Theologie, konfessionelle 291.
Theologie treiben 111.
Theophilus, Apologet 144.
Theophrast 135.
Theotokos (Maria) 215. S. Gottesgebärerin.
Thomas von Aquino 259. 263 f. 271 f.
Thomasius, Gottfried 290.
Transsubstantiationslehre 257 f. 264.
Trias 143.
Trinität s. Dreieinigkeit.
Trinitas 143.
Tritheismus 145. 249.

Uebermensch (Christus beim Areopagiten) 238.
Unitarismus, Unitarier 249. 280.
Usia 157. 173. 181. 196. 199. 203. 206. 209. 237. S. auch Substanz, Wesen.

Valentin, Gnostiker 21 f. 24. 26 ff. 40. 53. 160. 178.
Valentinianer (Marcianer) 22.
Valerian, Kaiser 187.
Valla, Laurentius, 7.
Vernunft s. Ratio.
Vincenz von Lerinum 148. 178.

Weisheit Salomos 81. 83. 98.
Weltseele 27.
Wesen, Wesenheit 144. 146. 173. 181. 196. S. Substanz, Usia.
Wesenseins s. Homousios.
Wesensgleich, Wesensgleichheit 186. 188. 204. 223. 227. 230. 255. 274. S. Homousios.

Zweinaturenlehre s. Natur, Naturen in Christus.
Zwei Willen in Christus 231.

231Q
K935

Krüger, G.

231Q
K935